PLATON'S
IDEE DES PERSÖNLICHEN GEISTES

UND

SEINE LEHRE

ÜBER

ERZIEHUNG, SCHULUNTERRICHT UND WISSENSCHAFTLICHE BILDUNG.

VON

DR. C. R. VOLQUARDSEN.

BERLIN.
WILHELM HERTZ.
(BESSERSCHE BUCHHANDLUNG.)
1860.

Τὰς δὲ τί τούτων ἀρχὰς ἄνωθεν θεὸς οἶδε
καὶ ἀνδρῶν ὃς ἂν ἐκείνῳ φίλος ᾖ.

Vorwort.

Für den Begriff „Geist" hat die Hellenische Sprache keinen entsprechenden Ausdruck; πνεῦμα bekam erst spät in der Hellenistischen Periode diese Bedeutung, doch blieb der Gebrauch und Sinn dieses Ausdrucks in der heidnischen Litteratur und Philosophie schwankend. Ebenso hatte die Hellenische Sprache kein Wort für den verwandten Begriff „Persönlichkeit." Unsere Sprachen verdanken diesen letzteren Ausdruck ja auch den Römern, denen der „scharfe" Begriff der Person, seinen juristischen Momenten nach, erst allgemein zum Bewusstsein gekommen ist, während die Hellenischen Gemeinden ihn nicht kannten. Dennoch sind die Begriffe, Geist, Persönlichkeit, dem Inhalte und ihrer ganzen Schärfe nach der Platonischen Philosophie bekannt, wie der Verfasser in dieser Schrift nachgewiesen zu haben glaubt. Die Schrift wird mithin ihren Titel selbst rechtfertigen müssen. Wenn von Platon der Mensch ein ζῶον θεοσεβέστατον und ein θεῖον genannt wird, dem ἐπιστήμη und ἔρως des Guten angeboren sind, das seiner Substanz nach gut erschaffen ist, wenn jede Einzelseele eine ἀρχή genannt wird, die sich selbst zu dem mache, was sie „werde", so sind damit die wesentlichen Bestimmungen der „menschlichen" Persönlichkeit angegeben.

Aber wie kann Platon dann Güter- und Weibergemein-

schaft in seiner Politie einführen wollen? Dies ist allerdings ein Widerspruch; denn dadurch wird ja eben die freie, sittliche, d. i. die wahre Persönlichkeit in ihren Grundlagen angegriffen und unmöglich gemacht. Man weist auf den niedrigen Begriff der Ehe, auf die Unsicherheit und den Mangel an rechtlichem Schutz des Eigenthums gegenüber dem Staat, wie im Handel und Verkehr bei den Athenern und den Hellenen überhaupt hin. Allein niedriger steht die Platonische Anordnung. Man hat auf Erscheinungen in der neueren Litteratur, auf communistische Systeme u. s. w. hingewiesen. Aber kann man Platon zutrauen, dass er den Irrthum dieser begrifflosen Köpfe, den Widerspruch in einem Satze wie: Eigenthum ist Diebstahl, nicht hätte entdecken sollen? Würde Platon nicht gefragt haben: Wenn der Einzelmensch rechtlich kein Eigenthum erwerben kann, kann es denn ein Volk einem andern gegenüber? Wenn es kein Eigenthum giebt, was ist dann Diebstahl? — Nun steht aber jene Güter- und Weibergemeinschaft durchaus im Widerspruch mit seinen allenthalben befolgten und ausgesprochenen Grundprincipien. Allen Menschen ist Ein Bewusstsein des Guten in dieses Leben mitgegeben; das Gute ist für alle dasselbe und soll in aller und jedes Einzelnen irdischem Leben ganz zur Herrschaft gelangen. Eine Tugend kann in Wahrheit einem Menschen nicht zu Theil werden ohne die andern Tugenden alle, Tapferkeit in Wahrheit nicht ohne Frömmigkeit, Gerechtigkeit. Der menschlichen Seele nothwendige Attribute sind Freiheit, Selbstbestimmung nach der eingebornen Idee und Einheit des Bewusstseins: darum kann ein Handeln aus Nachahmung, aus Gewohnheit, ein in anderer Weise unfreies Handeln, endlich die blosse Legalität der Handlung nicht genügen; darum kann die Person nicht nach widersprechenden Grundsätzen handeln, kann nicht hier einen sittlichen persönlichen Willen, dort keinen Willen haben, nicht jetzt als freie Persönlichkeit handeln, dort zu einem Gattungs- und Standesexemplar herabsinken. Der Philosoph muss die Tugenden und rich-

tigen Meinungen aller durchgemachten Stufen bewahren. Das eigentliche Ziel, welches im Staat verfolgt wird, ist, dass jede Einzelseele die specifischen Tugenden aller drei Stände in sich harmonisch vereinige und indem sie der Vernunft gehorcht, nur sich gehorche. Diese vom Verfasser in dieser Schrift wiederholt hervorgehobenen und nachgewiesenen Grundprincipien beweisen, dass es Platon mit der Einführung jener Einrichtungen für einen besonderen Stand im Staat nicht Ernst gewesen sein kann, wie er ja auch die Stände gar nicht wie Kasten geschieden wissen will. Die Gesetze liefern den Beweis hierfür. Des Verfassers ganze Ansicht über diesen Punkt zu erörtern, wäre hier nicht am Orte. Das Resultat ist, dass er annimmt, Platon sehe von dem ab, was der ganze Mensch in jedem Stande sein solle und nehme die Idee des Wehrstandes rein für sich. Was diesem Stande für Arbeit im Staate zufalle, was ihm für Tugenden, Sitten, Gesetze, Uebungen u. s. w. zukommen, sucht Platon dann frei und mit Nothwendigkeit (*ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου*) aus der Idee abzuleiten. Er sieht davon ab, dass der Einzelmensch nicht „bloss" ein Glied dieses Standes sein darf, etwa wie Kant, wenn er die Ehe ihrem juristischen Momente nach als einen Contract auffasst, von den höheren Momenten der ganzen und wahren Ehe, dem sittlichen und religiösen Moment absieht. Aehnlich ist die Auffassung Macaulays, in seiner Abhandlung über Macchiavelli. Darf man jene Stelle, wo Platon, um die Möglichkeit einer wirklichen Einführung der Gütergemeinschaft zu beweisen, hinweist auf die Einführung der Nacktheit bei den Spielen, in den Gymnasien und in der Kunst, nicht zum Theil für Ironie halten, wie die Ableitung des Staats aus dem Bedürfniss nach Bequemlichkeit und den niederen Interessen? Zweideutig ist die Stelle jedenfalls. Die Schwierigkeit wäre dann entfernt.

Der Verfasser hat wiederholt Platonische Termini im Deutschen beibehalten, auch wo es nicht geschehen konnte, ohne von dem gewöhnlichen Sprachgebrauch abzugehen. So sind Aus-

drücke, wie „thuend", von den Wirkungen der Elemente gebraucht, wie umgekehrt die menschlichen Vermögen des Denkens, des Wollens, der Vernunft, der Liebe, mit den physischen Kräften des Feuers u. s. w. in Parallele gestellt worden sind. Andere Ausdrücke kommen in zwiefacher Bedeutung vor, wie „theoretische Vermögen" von den menschlichen Wahrnehmungen, Vorstellungen u. s. w. gebraucht werden, so gut wie von den eigentlich theoretischen Vermögen. In dieser Weise sind besonders die Ausdrücke, „Wissen", „Wissenschaft" und umgekehrt „Können", in verschiedener Bedeutung angewandt. Vor Allem mannigfaltig ist die Bedeutung des Ausdrucks „das Andere." Damit wird bezeichnet: a) diese greifbare irdische Materie als das passive Substrat der physischen Kräfte; b) die Eine Seite der menschlichen Persönlichkeit, insofern sie passiv ist, Gestalt gewinnt und nach Platonischer und Hellenischer Erfahrung erst im dreissigsten Jahr, nach Kant erst gegen das vierzigste Jahr zu einer festen, vernünftigen Gestalt gelangt und dem vernünftigen, formenden „Eins" gehorchen lernt; c) die Gesammtheit der nothwendigen Prädicate von einem Subject (Eins, Idee); d) der blosse Verhältnissbegriff, wonach z. B. die Gerechtigkeit an sich Anderes, als die Tapferkeit an sich, ist; das nothwendige Prädicat der Tapferkeit (gerecht u. s. w.) Anderes, als die Tapferkeit, umgekehrt die Tapferkeit (Eins) Anderes ist, als seine nothwendigen Prädicate (Theile, Zahl); e) der Inhalt einer Idee, insofern diese sowohl das Eins, als auch nothwendig die Theile enthält, mithin in sich „Verschiedenes", „Anderes" (nicht Widersprechendes) begreift. Der Schlüssel zur Lösung dieser Aporie und zum Verständniss des Parmenides und des ganzen Platonischen Systems ist enthalten in dem Satz Platons: Wenn Eins „dies" und „jenes" ist, so dass das „dies" nicht *ποτέ* in dem „jenes" wird (entsteht), dann ist das Eins nothwendig Einheit und Zweiheit. Ausserdem wird bezeichnet mit dem Ausdruck das Unbegränzte, das Unendliche, das Zukünftige, das

Werdende schlechthin, das sich Widersprechende, auch der Widerspruch als Sünde und Begrifflosigkeit in Compositionen wie *ἀλλοδοξία*. In diesen letzteren Bedeutungen wird durchweg auch der Ausdruck *ἄπειρον* gebraucht. Der Verfasser hat, indem er auch sprachlich Platon möglichst treu sich anschloss, geglaubt, das Verständniss Platons zu fördern.

Druckfehlerverzeichniss.

Seite	4	Zeile	13 v. o.	lies	Hermann statt Herrmann.
-	5	-	38 v. o.	-	Lysis st. Lysias.
-	11	-	29 v. o.	-	Hermann st. Herman.
-	15	-	37 v. o.	-	Lysis st. Lysias.
-	17	-	28 v. o.	-	*τὰς δὲ τί* st. *τὰς δέ τι.*
-	20	-	27 v. o.	-	*οὐρανός* st. *οὔρανος.*
-	24	-	39 v. o.	-	*σοφός* st. *σόφος.*
-	29	-	26 v. o.	-	*κενός* st. *κένος.*
-	35	-	42 v. o.	-	das st. dass.
-	64	-	31 v. o.	-	*ἐπιχειρεῖ* st. *ἐπιχειχεῖ.*
-	88	-	14 v. o.	-	die bloss st. bloss die.
-	101	-	7 v. o.	-	darf st. dürfen.
-	113	-	34 v. o.	-	*ἐν* st. *ἓν.*
-	144	-	33 v. o.	-	*αὐτοῖς* st. *αυτοὶς.*

Vor Schleiermacher hat es weder ein kritisches Studium, noch ein umfassendes Verständniss der Platonischen Philosophie gegeben. Selbst Kant, der doch wahre speculative Philosophie eroberte und insofern dem Griechen ebenbürtig erscheint, besitzt nur einen geringen Grad von Verständniss der Platonischen Ideenlehre. Das Studium des Griechen ist ohne weiteren Einfluss auf Kants Erkenntnisstheorie und die andern Disciplinen geblieben, als ob die Geschichte dem Griechen es habe beweisen sollen, dass die geschriebene Philosophie nur für denjenigen verständlich sei, in welchem der entsprechende, adäquate Geist lebe, und dass Philosophie überhaupt nicht wie eine historische Wissenschaft angeeignet werden könne.

Schleiermacher hat zu einem gründlichen Studium Platons den richtigen Weg erst entdeckt. Er hat gezeigt, wie Platon schon in der Schule des Sokrates, mit seinem Lehrer und durch ihn, die gewisse Ahnung von einem ewigen Wesen, vom unsterblichen Wesen der menschlichen Seele, von der Idee des Guten, den Ideen überhaupt, von der Nothwendigkeit eines intelligibelen Seins, d. i. eine Ahnung von dem Ganzen seiner Philosophie gewonnen habe; wie diese im ersten Gespräch an einer aus den Zeitverhältnissen entnommenen Frage in jugendlicher Gestalt entwickelt worden sei, wie endlich, was Platon damals in sich getragen habe, im Laufe seines Lebens weiter entfaltet worden, aus der Ahnung ein vermitteltes, eigentliches Wissen entstanden sei unter dem Einfluss äusserer Erfahrung, innerer Kämpfe, des Kampfes mit gleichzeitigen Gegnern, der Kritik früherer Systeme und der Erfahrung an seinen Schülern, wie der Beobachtung eigner Fortschritte und der Lectüre der eignen Schriften. Diese Auffassung der Platonischen Gespräche als Documente einer geschichtlichen Entwicklung seiner Forschung und seines Systems,

für welche Schleiermacher den gültigsten Beweis in Platons eignen Worten im Phädros und in andern Andeutungen gefunden hat, hat erst ein richtiges Verständniss möglich gemacht.

Schleiermachers Ansicht ist für die Folgezeit auch massgebend gewesen. Nur Dr. Munk hat geglaubt, sie übersehen zu können und meint, Platon habe nur das Leben des Sokrates darstellen wollen. Dieses bilde das Kriterium für die chronologische Ordnung der Gespräche, von welchen selbstverständlich und natürlicher Weise diejenigen zuerst von Platon ausgearbeitet worden seien, in denen der junge Sokrates auftrete. Die Platonischen Gespräche bilden nach dieser Ansicht eine Art Epopöe mit dem Zweck, zunächst Sokrates Charakter und Leben und sein tragisches Ende zu verherrlichen. Ein zukünftiger Dichter wird daraus entnehmen können, dass Sokrates ein würdiger Held für eine Tragödie oder für ein Epos ist, sonst wird der Vertreter dieser Hypothese wohl allein dastehen, wenn er trotz den eignen Widersprüchen und Inconsequenzen seiner Ansicht treu zu bleiben wagt.

Abgesehen von dieser dichterischen Hypothese sind die Geschichtsschreiber und Philosophen Schleiermacher im Allgemeinen darin gefolgt, dass sie eine historische Folge der Gespräche und damit verbundene historische Entwicklung des Verfassers annehmen. Das scheint festzustehen, aber es scheint auch fast das Einzigste vom Gebäude Schleiermachers, was nicht umzustossen ist, bleiben zu wollen. Denn sonst ist seit Hermann fast jeder einen eignen Weg gegangen. Man vergleiche nur das Schicksal des Phädros in den verschiedenen Bearbeitungen. Schleiermacher macht diesen Dialog zur ersten grösseren Arbeit des angehenden Philosophen. Er geht dabei von der gewiss allein richtigen Ansicht aus, dass jede neue Entwicklung auf dem Gebiet der Philosophie, wie jeder Wissenschaft, überhaupt jedes lebendigen und wirklichen Fortschritts in der Geschichte wohl durch Null hindurchgegangen sein kann, aber nur mit einem Positiven anfängt, mit einer Ahnung des Ganzen in irgend einer Form, die ihm, dem Träger der neuen Bildung, entweder im Kampfe nach aussen oder in einem Ringen des innern Lebens mit oder ohne Anregung eines Lehrers aufgegangen ist. Den eigentlichen Nullpunkt der Griechischen Philosophie findet Schleiermacher nicht im Leben Platons — wie wäre es auch nur denkbar bei dem Schüler des Sokrates! — sondern in Sokrates Leben muss es einen Augenblick gegeben haben, wo aus der Verzweiflung des reinen Nichtwissens, zu welcher ja die Sophistik im Grossen die Eleatische und Pythagoräische Philosophie hinführte, jenem

Denker und würdigen Nachfolger des Pythagoras und Parmenides die Gewissheit des neuen Princips seiner und der Platonischen Philosophie hervorging.[1]) Jener Satz Schleiermachers wird gerechtfertigt durch die Analogien der Geschichte, zum Beispiel durch die Geschichte Kants, seine Entdeckung jenes Grundgedankens seiner Kritik der reinen Vernunft und seiner ganzen Philosophie, durch die ähnliche Entwicklung aller schöpferischen Geister auf dem Gebiete der Wissenschaft, wie der Kunst, und enthält wohl das wahre Princip des Lebens und der Geschichte. Vor allem aber stimmt Schleiermacher durchaus mit der Theorie, der Erfahrung und Wahrnehmung Platons überein, wie wir später sehen werden.

Von dieser Ansicht ausgehend stützt Schleiermacher seine Stellung des Phädros durch die Zeugnisse älterer Schriftsteller, mit triftigen sprachlichen Gründen und mit dem Inhalt, Zweck und der Form des Dialogs selber. Dem ist nun K. Fr. Hermann entgegengetreten und hat jedes Argument direct bestritten. Die historischen Zeugnisse über den frühen Ursprung des Phädros sind Hermann inconsequenter und merkwürdiger Weise ungültig, weil unzuverlässig und wahrscheinlich auf Tradition nicht begründet; Platon ist zuerst nur ein sogenannter „Sokratiker" gewesen, ohne Kenntniss der älteren Philosophien, wie sein Lehrer, ohne anderes aus der Schule des Sokrates mitgenommen zu haben, als die Ahnung was „Wissen" sei, die beiden Methoden der Begriffsbildung, die Theilung und das Zusammenfassen, und einen Schatz von Meinungen, meist moralischen, „sokratischen" Inhalts, um die Methoden daran zu üben; aller speculative Inhalt ist Platon erst später gleichsam durch Autopsie auf Reisen in Unteritalien, Egypten, durch Studium und Lectüre der älteren philosophischen Werke gekommen. So bekommen wir statt einer lebendigen, organischen Entwicklung eine mechanische, im Einzelnen oft rein äusserliche und zufällige, statt der Geschichte eines gesetzgebenden, speculativen Geistes wird uns die eines

---

1) Geschichte der Philosophie aus Schleiermachers handschr. Nachlasse herausg. von H. Ritter, Berlin 1839 S. 71, 81 ff. Vergleiche Schleiermacher, über den Werth des Sokrates als Philosophen in den Abhandlungen der Berliner Acad. 4. 1815. Eine kritische Zusammenstellung des Speculativen in Xenophons Memorabilien, welches unwillkührlich und unverstanden mit erinnert wird und bis auf die Ausdrücke als Eigenthum des Sokrates erkennbar ist, (vergl. l. II, c. VI, 21, 22.) wird die Philosophie des Sokrates noch positiver feststellen.

fleissigen gelehrten Sammlers und Kritikers geboten, die eher auf die Entwicklung des aristotelischen Systems passen möchte.

Phädros ist nach Hermann gleichsam das Antrittsprogramm bei der Gründung der Academie; dem Inhalt und der Form nach wird er in die Nähe des Gastmahls, des Phädon und Philebos herabgerückt: es verrathe das Gespräch, von beiden Seiten betrachtet, einen Ursprung zu einer Zeit, wo der Philosoph zur Reife und Vollendung gelangt sei. Gegen diese Stellung des Phädros müsste schon die Verbindung mit dem Menexenos uns von vornherein argwöhnisch machen, einem rohen Gespräch, welches schon der Einleitung wegen dem Platon unmöglich zugeschrieben werden kann. Aber auch die historischen Argumente, mit denen Herrmann seine Ansicht stützte, so dies, dass Sokrates und der junge Platon die älteren Philosophen noch nicht kennen konnten, sind vor den Untersuchungen neuerer Zeit zusammengestürzt und man konnte schon aus Xenophons Memorabilien, die Herrmanns Hauptstütze bildeten, seine Ansicht über Sokrates, die „sokratische" *σοφία* und *οὐδενία* widerlegen.[2]) Noch hat aber nach Hermann keiner gewagt, dem Gespräch die erste Stelle unter den grösseren und wichtigeren wiederzugeben.

Wenn man aber den Anfang nicht richtig weiss, wie kann die Auffassung des Nachfolgenden ein richtiges Wissen werden, mit Platon zu reden? Es scheint, als ob der erste Entdecker des Zusammenhangs Platonischer Schriften von jenem glücklichen Stern geleitet gewesen ist, welcher immer die Leistungen der ersten Erfinder auf dem geistigen Gebiet begleitet.[3])

---

2) Xenophon zeigt einmal, wie Sokrates in allen Künsten und praktischen Fächern und Aemtern, die es zu Athen gab, so gut orientirt war, wie die Meister selbst, und leitet den Erfolg bei seinen Schülern zum Theil daraus her, (l. IV, c. VI, 15.); aber er vindicirt ihm auch vollständige Kenntniss aller Dichter, ferner des Prodikos (l. II, c. I, 21), des Anaxagoras, der Geometrie, der Astronomie (l. IV, c. VII, 1—8), der Arithmetik, des eleatischen, heraclitischen Systems, der Naturphilosophen (l. I, c. I, 13–15) überhaupt aller Schriften *τῶν πάλαι σοφῶν ἀνδρῶν* (l. I, c. VI, 14). Er studirt jene Schriften für sich allein (l. IV, c. VII, 8), oder mit seinen Schülern zusammen (ibid. und l. I, c. VI, 13). Seine Lehrmethode ist nicht bloss die negative, ironische, noch die erotematische bloss, sondern er verbindet damit die didactische, wo er selbst weiss und der Schüler vorbereitet ist (l. IV, c. VI, 15; c, VII, 8; l. I, c. VI, 14; l. IV, c. II, 40.). Wo er nicht wusste, führte er seine Schüler zu denjenigen, welche das Eigenthümliche eines Faches verstanden und es ausübten.

3) Schleiermacher behauptet nicht, dass Platon gleichzeitig mit dem Phädros oder vorher kleinere Arbeiten nicht verfasst habe, sondern giebt es als wahrscheinlich zu. Man kann das als gewiss zugeben; denn im Phä-

Nur Ritter und Brandis haben die Schleiermachersche Auffassung dieses Gesprächs im Ganzen festgehalten. Ausser ihnen haben aber von den namhaften Bearbeitern und Geschichtsfor-

---

dros selbst sagt Platon, 276, e: „Er schreibe scherzend *ἐν λόγοις δικαιοσύνης τε καὶ ἄλλων ὧν λέγεις πέρι μυθολογοῦντα*, in seinen einsamen Stunden, mehr zur Erinnerung von mündlich Durchgenommenem, zum Andenken fürs spätere Alter, zur eignen Benutzung und Beobachtung (*ἡσθήσεται θεωρῶν*), zur Uebung seiner *δύναμις*.“ Platon bezeichnet an dieser Stelle die Motive seiner schriftstellerischen Thätigkeit, die dieselben geblieben sind bis in sein spätestes Alter. Im Timäos (22, b, c, ff. 26, b, c, d) bedauert er, dass die Griechen, die ewigen Kinder, auf dem Gebiet der Geschichte und Erfahrung so gar nichts aufgezeichnet und für sich und ihn nicht gesorgt hätten. Diese von Platon angegebenen Motive sind von K. Fr. Hermann nicht genug gewürdigt worden. (Ueber Platons schriftstellerische Motive, S. 281 ff. in seinen gesammelten Abhandlungen. Göttingen 1849.) Jedes für sich genommen lässt sich auch leichter mit Schleiermachers Ansicht vereinigen, als mit Hermanns. Dazu kommt jene Stelle über den Werth der schriftlichen Aufzeichnungen, die Schleiermacher so treffend analysirt und zum Beweis für seine Auffassung benutzt. Wenn Hermann bemerkt, dass es sich (Phädr. 275, 276 d) um den Gegensatz von schriftlicher Darstellung und der mündlichen Mittheilung überhaupt handele, so ist das wohl richtig, aber es handelt sich nicht nur um diesen Gegensatz und Hermann berücksichtigt nur eine Seite der daselbst behandelten Frage. (Platonische Philos. S. 516, 353, 557, 558).

Es bezieht sich nun die obige Aeusserung mit auf den Phädros, deutet aber bestimmt auch auf Arbeiten von anderem Argument. Es ist dies die einzige directe und ganz allgemein gehaltene Hindeutung auf andere Arbeiten Platons. Auf vorausgegangene Publication derselben zu schliessen nöthigt die Stelle im Phädros nicht, wenn auch die Quasientschuldigung und Motivirung des Schreibens dann mehr begründet erscheint und verständlicher ist. Denn dass der Verfasser den Sokrates, in dessen mündlichen Verhandlungen die Frage nach dem Werth des Geschriebenen und des Schreibens einen stehenden Gegenstand bildete (Memor. l. IV, c. II, 23, 10.), der vielleicht durch eine solche Unterhaltung einiges Material zum Phädros geliefert hatte, so dass Platon ihm die Worte in den Mund legen, sie von ihm zu haben und nur zu „erinnern“ behaupten konnte, während Sokrates es leugnete und bestritt, wie die Nachricht über die Vorlesung des Lysias uns überliefert und wie der Phädros es im Mythos vom Eros begreiflich macht, — dass Platon sich den Sokrates gegenüber denkt, ist nothwendig anzunehmen. Nur bei Lebzeiten des Sokrates, wo das viele Lesen und Schreiben öffentlich Anstoss erregte und besonders in den Fröschen des Aristophanes gegeisselt wurde, ist jene Entschuldigung erst recht verständlich. Phädros ist einer, der Gefahr läuft, in der Schule des Lysias in jene Fehler zu verfallen, die Aristophanes tadelt (Frösche, v. 1114 ff.; 1076 ff.); den ganzen Morgen lernt er die geschriebene Rede des Lysias auswendig und führt sie den ganzen Tag mit sich. Wenn Aristophanes klagt, solche Leute wären nicht im Stande eine Fackel bei einem Aufzug ordentlich zu tragen, tadelt Platon das todte Auswendiglernen und die Verarmung des Urtheils wie des eignen Schaffens und Denkens.

Uebrigens werden die Argumente Schleiermachers sich noch vielfach

schern nicht zwei eine übereinstimmende Ansicht über den Phädros gewinnen können. Schwegler, Steinhart und Susemihl haben jeder eine andere Stelle für die Einordnung in den Cyclus passend gefunden und auch Zeller rückt das Gespräch in eine spätere Zeit nach dem Tode des Sokrates herab, nachdem Platon schon eine bedeutende schriftstellerische Thätigkeit in der „socratischen" Periode entfaltet hatte. Sonst steht dieser Gelehrte in der Würdigung des Phädros auf Schleiermachers Seite, hält dessen Entstehung vor dem Theätet, Sophist, Politikos, Parmenides, wenn auch nach dem Protagoras, für gewiss und motivirt seine Abweichung von Hermann in diesem Punkt mit klaren allgemeinen Gründen. Wenn aber Zeller doch zu keiner entschiedenen Ansicht über den Zweck und das Verhältniss des Gesprächs zum Theätet und den späteren gelangen kann, der Phädros ei-

---

stützen und vermehren lassen: durch die Wahrnehmung, dass Platon den Charakter des wirklichen Sokrates bis auf Sprache und Termini und Bilder hier am treusten schildert, freilich nicht ohne mannigfache Vertauschung der Rollen und mit einzelnen Widersprüchen (230c, d und 229b, c.); dass der Dialog einer gewöhnlichen Unterhaltung didactischer Art am ähnlichsten, die Erörterungsmethode mit der Weise des Sokrates verwandt ist, (Anm. 2); dass das Gespräch von einem Ende zum andern von Reminiscenzen aus Dichtern, Geschichtschreibern, Herodot und Thucydides, Philosophen und Rhetoren voll ist; dass dagegen auf kein eignes Werk anders, als vorhin angedeutet ist, verwiesen wird, weder direkt, noch indirekt; dass endlich das Gespräch selbst ein vollständiges System, Psychologie, Erkenntnisslehre, Ethik, Kosmologie, Lehre von Gott, von der Methode und dem Ziel der allervollkommensten Rednerkunst enthält, ohne ein anderes Gespräch vorauszusetzen; dass dieser ganze Inhalt, die Materie der erörterten Frage, mit der wirklichen und positiven Lehre des Sokrates und seinen erlangten Resultaten (Anm. 1.) aufs innigste zusammenhängt. Diese letzte Wahrnehmung, die sich bei einer Vergleichung der Memorabilien mit dem Phädros aufdrängt, hebt das selbständige Verdienst Platons nicht auf; denn selbst wenn alle einzelnen Materien des Phädros Erinnerungen aus der Schule des Sokrates wären, so bliebe die dialectische Beziehung und Verbindung zum Ganzen, in welchem das Wesen der dialectischen Methode die Hauptfrage bildet, eine selbständige, grossartige und die wesentlich philosophische Arbeit des Schülers in jenem Sinne, wie Platon es mit den Worten andeutet, Phädros 277a: (*λόγου*) *οὐχὶ ἄκαρποι ἀλλ' ἔχοντες σπέρμα, ὅθεν ἄλλοι ἐν ἄλλοις ἤθεσι φυόμενοι* — und 278b: *ἔπειτα εἴ τινες τούτου* (des *λόγος* im Lehrer) *ἔκγονοί τε καὶ ἀδελφοὶ ἅμα ἐν ἄλλαισιν ἄλλων ψυχαῖς κατ' ἀξίαν ἐνέφυσαν*, — in welchen Worten Platon, was sein Eigenthum ist, mit Dankbarkeit gegen den Lehrer und Bescheidenheit sich vindicirt. Zu dem Beweis, der in der Kritik des Lysias und seiner Schule und in der Prophezeiung von dem Talent des jungen Isokrates liegt und von Hermann nicht widerlegt ist, kommt noch die analoge Polemik gegen eine Zeitrichtung mit jener der um 405 a. Ch. aufgeführten Frösche des Aristophanes.

gentlich ohne festen Halt nach der einen oder andern Seite bei ihm wie in der Luft schwebt, so wird man genöthigt, die Hermannschen Voraussetzungen, die Zeller berücksichtigt und die seine Ansicht mitbestimmen, die Meinung von der ὀυδενία des Sokrates und dem „sokratischen" Anfang der Platonischen Philosophie fallen zu lassen. Die Argumente Zellers führen auch, consequent festgehalten, dahin und sie führen zu keiner Vermittelung, wie Susemihl sie versucht, sondern dem Anfang Schleiermachers zurück.[4])

Wenn dem Verfasser nun der Anfang der Platonischen Entwicklung, wie ihn Schleiermacher gefasst hat, allein wahr, die Stellung des Phädros an der Spitze der Gespräche trotz dem richtigeren Verständniss manches Einzelnen und trotz manchen daraus folgenden bestimmteren Angaben über Inhalt und Zweck in den Einzelbearbeitungen der späteren Zeit allein zuverlässig und haltbar erscheint und der Verfasser dem genialen Erklärer nicht bloss das Verdienst vindicirt, überhaupt einen Zusammenhang und eine historische Folge der Platonischen Gespräche nur geahnt zu haben und die nähere Erforschung desselben als Postulat oder vielleicht als bloss regulatives Princip für unsere Beobachtungen hinterlassen zu haben, so ist diese Ueberzeugung ihm nicht bloss durch Schleiermachers Argumente, sondern durch manche Beobachtung abweichender Gelehrten und am meisten durch das bestätigt worden, was Platon über den Anfang, Verlauf und das erreichbare Ziel der Philosophie im philosophirenden Subject, als eigene Erfahrung, als Beobachtung am Sokrates und an andern in seinen Werken äussert und begrifflich ableitet. Es erscheint dem Verfasser auch dies als der erste Punkt, über den man einig werden kann, aber auch einig werden muss, wenn man nicht überhaupt verzweifeln und die ganze Frage nach der historischen Entwicklung des Platonischen Systems wieder fallen lassen will. Letzteres ist freilich so unmöglich, wie das Aufgeben der Frage nach dem Verfasser der Odyssee, und es wäre für die Erforschung der reinen Lehre Platons nicht gleichgültig, wie Ritter meint, sondern noch verhängnissvoller, als jene homerische Frage für das Verständniss der Odyssee. Denn wenn wir Ritter auch zugeben, dass wirkliche Widersprüche in Platons System sich nicht vorfinden, so stösst man doch auf scheinbare in den einzelnen Gesprächen, die erklärt sein wollen, aber nur durch ein

4) **Zeller: Philosophie der Griechen Theil II., 2. Aufl., Tübingen 1859. S. 340ff.**

eingehendes Verständniss der einzelnen Dialoge und ihre Auffassung im Zusammenhang der ganzen Entwicklung Platons erklärt werden können.

Hierauf ist das ganze neuere Streben gerichtet und hat unverkennbare Resultate gehabt. Denn wenn man Schleiermacher auch im Ganzen ein positiveres Verdienst um Platon zuschreibt, ihm in der allgemeinen Anordnung folgt, so hat er doch in der Auffassung und Einordnung wenigstens Eines Gespräches und eines der wesentlichsten, des Parmenides, geirrt, wie alle neueren Untersuchungen darthun. [5])

---

5) Des wesentlichsten Gesprächs, würden wir sagen im Sinne, wie man Hegels Logik sein wesentlichstes Werk nennen kann. Denn es scheint uns allerdings der Parmenides die Platonische Ideenlehre schliesslich zu begründen und für Gastmahl, Phädon, Philebos, Staat uud Timäos festzustellen. Haben wir diese Begründung nicht im Parmenides, so werden wir sie in keinem Platonischen Gespräch finden. Wir haben im Sophisten wohl eine Darstellung vom Sein der Ideen an sich, ihrem Verhältniss zu einander und ihrer Theilnahme und Verbindung; im Menon eine Nachweisung, wie sie entsprechend in unserm Denken und mit apriorischer Nothwendigkeit verbunden und verbindbar sind; im Theätet eine Demonstration, wie Wissen nur ein Ergreifen jener Einheiten im Denken und Erkennen ist; im Politikos werden wir zur Idee des Guten hingeführt; aber diese Gespräche sind nicht eigentlich begründende Nachweisungen, dass man ohne Annahme von Ideen nicht zur Erklärung des Wissens, Erkennens, der Vorstellung und Wahrnehmung gelangen kann, noch wie die Idee eine Einheit ist, sie setzen vielmehr die Idee voraus, so gut wie der Phädros. Denn auch in Bezug auf dieses Gespräch muss man weiter gehn, als Schleiermacher gethan hat. Jene „vollkommene Rede- und Ueberredungskunst, die vielleicht von keinem sterblichen Menschen erreicht wird", (Phädros 274, a: *ἔιπερ οἰόςτέ τις εἴη κ. τ. α.* Cfr. 271 d — 272 b; 278 d), von welcher Seite die dialectische Methode aufgefasst wird, ist selbst eine Idee, die allen Rednern, Lehrern und Philosophen vorschwebt, bedeutet die Gewissheit einer Ideenwelt, die Nothwendigkeit seiender, nicht vom Menschenverstande gemachter, nicht gewordener, noch in der Erscheinung je vollkommen realisirter Einheiten.

Von dieser gewonnenen Gewissheit der Ideen und des reinen Wissens zur methodischen Ableitung und Begründung, zum rein geistigen Ergreifen der Ideen an sich und ihrer apriorischen nothwendigen Verknüpfung zu einem wissenschaftlichen systematischen Ganzen, mit deutlichem Bewusstsein und klarer Einsicht in das Wesen des Denkens, mit einer sicheren Handhabung der dialectischen Methode und der Denkgesetze ist eben nach Platons eigner Erfahrung, die wir später erörtern werden, und grade nach seinen Aeusserungen im Parmenides ein grosser Schritt, der nicht ohne Propädeutik und Uebungen, wie jene im Sophisten und Politikos sind, gelingt und nur im reiferen Alter der 30—35 Jahre gewagt werden darf.

Haben wir im Parmenides nicht dieses voraussetzungslose Denken und Begründen seiner Ideenlehre, so wird man folgende Fragen, deren Lösung die erwähnten Gespräche voraussetzen, nirgends genügend von Platon be-

Schleiermacher setzt dieses Gespräch in eine sehr frühe Zeit, in die Periode des megarischen Aufenthalts nach Sokrates Tode, nach dem Protagoras und vor dem Gorgias und Theätet. Es ist dies ein verhängnissvoller Irrthum des Philosophen gewesen; denn es ist nichts leichter, als die Unbegreiflichkeiten und Schwierigkeiten zu entdecken, welche bei dieser Einordnung des Ge-

antwortet finden: „Warum kann es nur Eine Welt geben oder wenn ich hypothetisch zwei oder mehrere Welten annehme, muss ich sofort, wenn ich sie denken und begreifen will, nothwendig eine „Einheitliche" denken und können sie nur als „in dieser" wahrhaft sein und umgekehrt diese nur „in und um jene?" (Tim. 31b.) Warum nöthigt die Zeit und die gewordene Welt eine Ewigkeit, *αἰών*, und eine ewige, intelligibele Welt anzunehmen und was heisst es die Ewigkeit ist ein Bleiben *ἐν ἑνί*? (Tim. 37c, d.) Wie ist die Seele eine Mischung von drei Substanzen, dem Seienden, dem Sinnlichen, der bindenden Mitte, und doch ein *ἕν*? (Tim. 35b, c; 37a.) Wie ist zu verstehen das Umfasstsein des *νοῦς* von der *ψυχή*, dieser vom Körper (Tim. 30b), welches Verhältniss wieder (34a, b) ein „in, durch und um" bedeutet? Was ist für eine Einheit gemeint, zu der allein Gott vieles verbinden kann? (Tim. 68d, e.) Warum muss die formlose, nicht wahrnehmbare Materie hier, dieser Sitz der Erscheinungen, die unbegreifliche Mutter alles Werdenden doch zuletzt am „Denkbaren" theilnehmen irgendwie, wenn nicht die Erscheinungen und das Abbildliche selbst nur Schein und Trug, nichts Seiendes, sein sollen? Giebt es eine reine, mit der Form „Eins" seiende „Materie" an sich über dem Werden und Wechsel, giebt es eine Form ohne Geformtes an sich, eine Idee ohne Realität, einen bewegenden Geist, der nicht sich bewegt und formt, mithin nicht Realität besitzt, oder lässt sich umgekehrt ein Geformtes an sich, eine Materie, ein *ἄπειρον* ohne Form, ohne Formendes und ohne „Eins" nur einen „Augenblick" seiend denken? (Tim. 51b — 52d.) Wo ist erörtert oder bewiesen, dass die menschlichen Vermögen des *μανθάνειν*, „*θυμοῦσθαι*" und *ἐπιθυμεῖν* ein „Einheitliches" bilden müssen und dass es für dieses Einen Grund (*ἀρχή*), Eine Tugend, Ein Werk geben müsse? (Rep. 436, nach *Orelli et Baiter*). Wo ist bewiesen, dass jeder erscheinende Staat ein Trachten nach dem gegebenen, seienden Urbild im Himmel ist, nur dann an der Wahrheit Theil hat, sonst ein leerer Schein wäre? (Rep. 592.) Wo ist bewiesen, dass wir in den Begriffen das Wesen der Dinge ergreifen? (Phädon 100a. Cfr. Parm. 135e; Phil. 15b — 17a). Wo ist endlich der Dialog, der jener Forderung entspräche, dahin zu führen, rein ohne Voraussetzung zu denken, oder doch die Methode und das Wesen dieses Denkens lehrte? Welches ist der wahre Anfang der Philosophie, aus dem alles abgeleitet wird? Ist das denkende Ergreifen der Ideen und der höchsten Idee selbst, die Gewissheit des Seins derselben dieser Anfang? (Rep. 532, 534, 540; Phädon 99e, 100a, 101d, e.) Alle diese Fragen und die verwandten über die Möglichkeit, das Wesen und Ziel des Wissens sind nur im Parmenides begründet und beantwortet; nur ist der Parmenides selbst ein Paradigma, wie der Sophist und Politikos, nach Platons eigner Aeusserung; er befiehlt, auch andere Einheiten, als das ganz allgemeine „*ἕν*", eben so zu erörtern, wenn wir zur Philosophie und Wahrheit gelangen wollen (Parm. 135d — 136e; 137b; 129e — 130e; Polit. 285c — 287b; Sophist 230b — e.).

sprächs in den Cyclus sich aufdrängen und die Schleiermacher selbst deutlich gesehen hat, ohne sie zu heben. Es war nicht schwer, Schleiermacher der Ungerechtigkeit gegen das Gespräch und des Widerspruchs zu überführen. Denn nichts ist ungerechter, als in der Sprache und Darstellung etwas Unfertiges und Schwankendes zu finden und wie konnte man ein nach Schleiermachers Ansicht so nacktes Gespräch zwischen dem Protagoras und Gorgias sich erklären? Aber es ist, was das Dramatische der Darstellung und die sprachliche Feile betrifft[6]), das Gespräch in seinem ersten Theil so lebendig dramatisch gehalten und zugleich so fern vom Zuviel und Zierrath, dass man nur die sichere Hand des reifen, seiner Kunst und des schönen Masses sich bewussten Schriftstellers daran erkennen kann. Es kann eigentlich nur die Einleitung zum Staat, die Einleitung und der Schluss des Phädon und das Castmahl mit diesem Theil des Parmenides verglichen werden. Ferner ist aber die Sprache in Bezug auf die philosophische Terminologie keineswegs schwankend und man wird den Gebrauch der Termini des „dasselbe", des „Gleichen" und des „Andern" im Timäos nicht verstehen und nur zu schnell hinter diesen pythagoräische Anschauung suchen, wenn man nicht auf den Parmenides zurückgeht, wo die mit jenen Terminis verbundenen Begriffe erst gewonnen werden. Auch sind die Ausdrücke

---

6) Steinhart, Einleitung z. Müllers Uebersetzung v. Pl. W. Bd. III, 1852, hat die dramatische Kunst treffend nachgewiesen. Einzelne Beziehungen hat er wohl geglaubt übergehen zu müssen, die doch äusserst wichtig sind. Wir gerathen hier gleich in eine ganze „Schule" von Forschern, die sich der Philosophie befleissigen. Diesen berichtet Antiphon, welcher zum warnenden Beispiel selbst erschlafft ist, weil er zu früh an diese schwierigen logischen Untersuchungen sich gemacht hat und über dieselben nicht hat hinwegkommen können. Sokrates ist der angehende wahre Philosoph, als Denker und Forscher, und wie selbstthätig, von welcher Tiefe, welchem *impetus* ist er. Er bedarf kaum der Anregung des Meisters zur Lösung der Schwierigkeiten. Zenon ist ein durchaus unselbständiger Denker, bewegt sich um Parmenides, wie die Erde um die Sonne, dieser ist ihm der untrügliche *αὐτός*. Parmenides ist der ältere wahre philosophische Denker, der über die Vergötterung seines Lieblings mitleidig lächelt, der Gränzen menschlicher Weisheit sich bewusst, des Schülers Eitelkeit rügt (Parm. 136e, 137a: *αὐτοί ἐσμεν.*). Sein Charakter ist bis auf die Art, wie ihm die Sätze und Gedanken gleichsam entfallen, durchgeführt (135e: *δοκεῖ γάρ μοι, ἔφη. καὶ καλῶς γ', ἔφη.* 137a: *ὅμως δέ.*). Es ist dem Alten schon darum die zweite Person, Aristoteles, nöthig, um sich zu sammeln in der Pause, wenn jener sein *πῶς δή* ausspricht, um seine präcisen Definitionen, Folgerungen und Schlüsse zu formuliren. Der Platonische Parmenides hat, von dieser Seite betrachtet, einige Aehnlichkeit mit dem Eleaten, wie dieser sich in den erhaltenen Fragmenten ausdrückt.

„Wahrnehmung," „Meinung," „Name," „Wissenschaft" hier in der reinen Platonischen Bedeutung, wie sie aus den Untersuchungen des Theätet, Sophisten, Kratylos und andern hervorgegangen waren, gebraucht, nur geht man leicht über diesen Punkt weg, weil Platon, mit jenen Gesprächen vor Augen, nur am Schlusse jedes Abschnitts kurz hindeutet. Dass Schleiermacher den Schluss ungenügend findet, ist gegen das Princip seiner Behandlung von andern Dialogen, wo er den Schlüssel zur Lösung der Schwierigkeit mitunter im Anfang oder in einer scheinbaren Episode des unbefriedigend endenden Gesprächs findet. Hier kommen aber Sokrates und Parmenides überein, dass es Ideen geben muss, wie Sokrates sie zuerst aufstellt, wenn nicht Denken und Dialektik, Philosophie und Wahrheit zu Grunde gehen sollen.[7])

Endlich fragen wir, wenn die „Einheit", um welche es sich im Parmenides handelt, doch die allgemeine Form aller Begriffe ist und die Art des Seins derselben gesucht wird, warum sollen wir denn nicht eben hier die Begründung der Ideenlehre suchen, wenn auch nicht die sogenannte Hypostasirung der Ideen? Worin besteht der tiefsinnige, fast mystische Hintergrund, woher kommt der Versuch durch Verknüpfung von Gegenständen Erkenntniss zu construiren, woher jener Begriff der Thatsache ausser der Zeit, jene Beziehungen zu den spätesten Werken und die Keime zu ganzen Linien in jedem Punkt der Untersuchung, wenn wir doch nicht mit der Ideenlehre es zu thun haben?

Die späteren Bearbeiter haben nun jenen Irrthum Schleiermachers in Betreff der Zeit der Abfassung erkannt und zunächst das Aeussere richtiger gewürdigt. Auch ist man einstimmiger über den Ort, welchen der Parmenides im Cyclus einzunehmen hat. Stallbaum, Herman, Susemihl und Zeller harmoniren darin, dass sie ihn nach dem Theätet, Sophist und Politikos, vor dem Symposium und Phädon entstanden sein lassen. Wenn aber auch

---

7) Cfr. Parm. 135b, c, d. Es ist auch nicht ein Grund denkbar, warum Platon, der ja die Feile und das Ausbessern an seinen Arbeiten nicht scheute und schon seines Studiums und der eignen Lectüre wegen es that (Phädros 276d: ἠσθήσεται θεωρῶν λόγους φυομένους ἁπαλούς), ein nach Schleiermachers Urtheil bedeutendes Gespräch so mangelhaft und unvollendet sollte gelassen haben, zumal es in so früher Zeit entstanden war, noch wenn einmal die jugendliche Arbeit aus Leichtsinn oder, wie es von Zenons Schrift im Parmenides heisst, durch Entwendung in den Handel gebracht worden wäre, warum Platon nicht durch eine verbesserte Ausgabe jenes Exemplar verdrängt, warum dann von dieser letzten Ausgabe kein Exemplar sich erhalten haben sollte. Dass der Critias unvollendet geblieben ist, hat einen andern Grund. Vergleiche Anm. 10.

Hoffnung vorhanden ist, dass das Gespräch diesen Platz nicht verlieren wird, so hat sich doch über den Inhalt und Zweck desselben keine Ansicht allgemeine Geltung verschaffen können. Man schwankt zwischen einer etwas modificirten Annahme, dass das Gespräch ein Kunststück zenonischer Trugschlüsse sei, trotz der Warnung des Autors, und jener Ansicht, die darin den versprochenen Philosophen erkannt hat. Die letztere Ansicht hat für sich die Würdigung des Gesprächs durch Hegel; auch spricht Schleiermachers Schätzung des Inhalts und der ernsten Absicht des Verfassers für diese Auffassung, wenn man nunmehr von seinem Irrthum absieht.[8]) Es sprechen ferner die Hindeutungen Platons im Theätet, Sophist, Politikos für diese Annahme, worauf deren Vertreter, Zeller, verweist.[9]) Allein dieser Gelehrte

8) Platon will nach Schleiermacher keine Widerlegung von Sokrates Ansicht, noch eine über die eleatische Philosophie hinausgehende Selbstwiderlegung des Parmenides. Wenn wir hierin nach den Andeutungen des ersten Theils vom Parmenides nur beistimmen können, so dürfen wir die Stelle im Theätet, 183e — 184b, auch nicht mehr als Zurückbeziehung und Entschuldigung eines Fehlers und einer Versündigung am grossen Meister der Eleaten fassen. Sokrates äussert dort: a) „Ich kam jung mit dem Parmenides zusammen; b) er ist mir seinem Charakter nach *αἰδοῖος*; c) er ist von gewaltiger Schärfe; d) ich fürchte den Einen mehr, als seine Schule; e) er besitzt eine grossartige Tiefe, *παντάπασι γενναῖον βάθος;* f) seinen Gedanken zu folgen ist schwer; g) eine Untersuchung über ihn würde von jener *ἐπιστήμης πέρι* abführen; h) eine beiläufige Behandlung seiner Philosophie ist unthunlich, seiner nicht würdig; i) eine genügende würde die Frage, was Wissenschaft sei, zu einer untergeordneten herabdrücken und ganz verschwinden machen". Es ist dies offenbar ein Hinweisen auf eine spätere, eingehende Behandlung des Philosophen und zugleich eine Andeutung, dass der Theätet eine vorläufige propädeutische Beziehung zum Parmenides habe und dass die Parmenideische Philosophie nicht, gleich den andern Systemen, zurückgewiesen werden könne, vielmehr zur Sokratischen Lehre von der Idee des Guten und dem Wissen in Beziehung stehe und vielleicht damit zu vereinigen sei.

Ueber Hegels Würdigung dieses Gesprächs vergleiche seine Werke Bd. III, S. 43, 102; Bd. XIV, S. 240. Der Grund dieser Würdigung ist nicht recht klar. War Platons Parmenides für Hegel Quelle und Schule? Merkwürdig ist, dass die Schüler Hegels dem Parmenides eine geringere Bedeutung beilegen, als jener. Der Versuch von Th. C. Schmidt (Platons Parmenides als dialectisches Kunststück dargestellt. Berlin 1821), den Parmenides dahin zu erklären, dass er die Identität und Nichtidentität des Seins und Nichtseins, überhaupt nur die ersten Kategorien von Hegels Logik zum Resultat habe, ist kein gelungener, weil er eben über die Bedeutung jener Kategorien und des Widerspruchs, des Setzens und Aufgehobenseins so im Unklaren ist, wie über die Einheit einer Idee und ihr Theilhaben an andern, wie ihr Ansich und ihr Anderssein bei Platon.

9) Ausser der eben besprochenen Stelle im Theätet besonders Sophist 217a. Wenn nach der letzten Stelle der Philosoph auf den Politikos folgen

hat seine Annahme selbst wieder aufgegeben und meint, der eigentliche Philosoph sei entweder verloren gegangen oder gar nicht ausgearbeitet worden. Diese von vielen angenommene Hypothese ist doch nur reine Vermuthung ohne einen Grund der Wahrscheinlichkeit.[10]) Eher wäre die Ueberlieferung in den Schulen,

---

sollte und jene drei Gespräche demnach auf ihn angelegt waren, so lassen die wiederholten Hindeutungen auf den Parmenides von Anfang an vermuthen, dass wir in ihm auch den Philosophen wirklich haben sollten (Sophist 244e.). Auch können wir Andeutungen finden, worin das Besondere und Eigenthümliche jenes Dialogs, des Philosophos, bestehen solle und werde (Sophist 230 — 231c). Man frägt an dieser Stelle im Sophisten, wer jener *γένει γενναῖος σοφιστής* anders sei, als der Philosoph, den Platon warnt mit den eigentlichen Sophisten zu vergleichen? Wenn aber der Parmenides nun beweist — und dies ist Eine Seite des Resultats — dass alles, was wird, gar nicht sein kann, weder ausser uns, noch in uns, wenn nicht das „Eins" ist, so widerlegt er und zerstört er allen Wahn, der ein Wissen zu sein sich dünkt und sich einer unerschütterlichen Gewissheit hingiebt, ohne sich zu der Frage erheben zu können, was das benannte, wahrgenommene und vorgestellte Ding eigentlich ist, was das „Eins" des Dings ist, welches jeder doch, wenn er spricht, schon voraussetzt, obgleich er es rein an sich nicht denken kann, weil ihm nur die Welt oder eine Welt als Gegenstand der Erfahrung d. i. als Gegenstand der sinnlichen Erfahrung, des Sehens, Betastens u. s. w. nicht als Gegenstand des Denkens und vernunftgemässen Begreifens existirt, er dem nur Denkbaren kein wirkliches Sein an sich einräumt. Man darf übrigens zweifeln, ob Platon an dieser Stelle mehr diese Eine Seite seines Parmenides oder den älteren und alten Sokrates vor Augen hat (Cfr Anm. 2.). Beide sind die echten grossartigen Sophisten und die echten Philosophen.

10) Diese Hypothese ist durchaus keine glückliche. Wie ist es denkbar, dass Platon ein solches Werk und zwar ein rein speculatives, wozu keine Studien, wie zum Timäos, erforderlich waren, ein Werk, von welchem viele geheime, mystische Aufklärungen über Platons Lehre von der Gottheit, der Seele, den Zahlen, der Idee des Guten erwarten, unvollendet lassen konnte, wenn er auch unterbrochen wurde, oder wenn es vollendet wurde, dass es vor allen verloren gehen konnte? Dass der Kritias nicht vollendet wurde, erklärt sich einmal dadurch, dass er im Alter entworfen wurde, aber noch besser dadurch, dass er eigentlich ein Entwurf zu einer Philosophie der Geschichte ist, wie Platon deutlich zu erkennen giebt. Ebenso deutlich klagt er aber auch, dass die Hellenen keine zuverlässige historische Erfahrung haben in jenem Sinn, wie es im Timäos und Kritias verlangt wird, wonach die Geschichte die Idee seines Staats in Bewegung zeigen sollte. Die Griechischen Erinnerungen vom Uebergang des ursprünglichen Königthums in Aristokratie und so weiter bis zur Tyrannis genügten wohl, um jenen classischen Bildern vom Lauf der menschlichen Dinge, wie sie im Staat gezeichnet sind, einen Körper zu geben. Jetzt klagt er aber über die ewigen Kinder, die keine Geschichte aufgezeichnet hätten; die egyptischen Sagen und Aufzeichnungen lassen ihn in Stich oder genügen nicht; denn er möchte eine Philosophie der wirklichen und wahren Geschichte, keine Erdichtung und apriorische Construction geben; darum übergiebt er dem Staatsmann Kritias das Wort, wie in der Naturphiloso-

welche im Parmenides die Lehre von Gott, der Weise und dem Wesen der Schöpfung, zwar in ihrer theosophischen Weise, suchen, ein Zeugniss für die grosse Bedeutung des Parmenides in

phie dem der physischen Bewegung kundigen Timäos. Der Kritias sollte die Entwicklung und Bewegung der Ideen, die im Staat theoretisch erörtert und begriffen werden, in der Geschichte nachweisen, als der Mächte (δυνάμεις), welche die moralische Welt in Wahrheit beherrschen, der Geschichtsbewegung zu Grunde liegen, wie die Stereometrie, die Kegelschnitte der Bewegung der Gestirne.

Aehnlich bemerkt Susemihl (Neue Jhb. f. Philol. u. Pädag. 1859. S. 566. Cfr. 1855. S. 380, 384) gegen Theod. Bach (meletemata Platonica, Wratislaviae 1859 Lindner.): „Kritias wollte wahre Geschichte erzählen u. s. w." Dagegen darf nicht zugegeben werden, dass ein Gespräch Hermokrates existirt habe oder auch nur beabsichtigt gewesen sei. Ein gültiger historischer Grund zu solcher Annahme fehlt; ein Fragment dieses Gesprächs giebt es nicht. Jene Aeusserung des Sokrates Crit. 108a.: *καὶ πρὸς γ' ἔτι τρίτῳ διδόσθω κ. τ. α.* ist keine Verheissung und Hinweisung auf ein Gespräch, sondern eine scherzhafte, an eine sprichwörtliche Redensart erinnernde Wendung des Verfassers bei jener wiederholten Klage über die Schwierigkeit des Themas, wo der Philosoph, wie auch im Timäos, nicht auf dem reinen Gebiet der Dialectik sich bewegt.

Endlich kann der Inhalt des Gesprächs, das doch ein wichtiges und bedeutendes gewesen sein soll, gar nicht mit einiger Bestimmtheit angegeben werden. Nach Susemihl, welcher die positivste Angabe aufstellt und festhält, soll oder sollte das Gespräch Platons Staatsideal in der Zukunft modificirt darstellen. Dagegen ist erstlich zu bemerken, dass der Kritias, nach Tim. 19e, 20a, schon offenbaren sollte, wie die Menschen bei einer ähnlichen Einrichtung, wie jene in seinem Staat ist, denken, sprechen und handeln würden und gehandelt hätten. Ferner ist durchaus festzuhalten, dass Platon in seinem Staat nicht ein Bild von einem unmöglichen Ideal, sondern seine wirkliche philosophische Lehre von der Idee des Staats, als der menschlichen Gemeinde, und von ihrer Verwirklichung in diesem Leben, sowie von der Idee des Staats im Individuum, d. i. der Moral und ihrer möglichen Realisirung in der zeitlichen Existenz als Lehre für alle Zukunft und alle Verhältnisse, wenn auch mit den griechischen Staatsbildern vor Augen, niedergelegt hat. Vergleiche K. Fr. Hermann in: gesammelte Abhandlungen Göttingen 1849 S. 132 ff., über: die historischen Elemente des Platonischen Staatsideals. Von der andern Seite hat Zeller in: Sybels hist. Zeitschr. 1859, I. Jahrg., Heft 1, S. 109 ff., nachgewiesen, welche Analogien das Platonische Ideal mit dem Staat des Mittelalters biete, mit den Ständen, der Priesterschaft und ihrer Stellung im Staatsleben. Doch ist ein Vergleich mit dem christlichen Staat der Gegenwart, mit dem wissenschaftlich und philosophisch gebildeten Beamtenstand, dem Wehr- und Nährstand zutreffender, überhaupt aber die innere Aehnlichkeit grösser, als jene äusserliche. Was der Idee nach bei Platon der Staat ist, sein und leisten soll, das erstrebt jeder christliche Staat gegenwärtig oder behauptet wenigstens es zu erzielen; was Platon für seine Jugend und die erwachsene Mehrheit von dem Religionsunterricht wünscht, das leistet unsere Schule und Kirche, wenn wir nur den Einen Gesichtspunkt im Auge behalten; was ihm fromme philosophische Dichter für den Unterricht ersinnen sollen,

der ursprünglichen Schule. Um jene Hypothese aber zu widerlegen, ist es nöthig, dass nachgewiesen werde, dass wir im Parmenides wirklich den forschenden speculativen Denker und Philosophen haben, der die Idee zu ergründen und klar ihr Wesen zu demonstriren trachtet[11]), dass wir die reine Begründung der

besitzen wir im alten und neuen Testament; was ihm die Erziehung für die Bildung tüchtiger, philosophischer Leiter und Führer jeder Art im Staat leisten soll, leisten unsere wissenschaftlichen Bildungsanstalten. Endlich finden wir eine grosse Analogie zwischen Platons Staat und der Staats- und Rechtslehre unsers Philosophen, des Professor Stahl in sehr vielen Punkten, auf welche wir öfters zurückkommen werden, während sie in andern Punkten weit von einander abgehen. Nach Professor Stahl sollte das „objektive Ethos" mit der Moral und Sittlichkeit zusammenfallen; aber in dieser Welt ist es nicht möglich; darum müssen die Institutionen und das positive Recht im Staat herrschen, weil sie da sind und bestehen, nicht zunächst, weil sie der Idee entsprechen und die Sittlichkeit des Individuums und Volks am meisten fördern und ein lebendiger Ausdruck des im Volk und der gesetzgebenden Obrigkeit herrschenden Bewusstseins und Strebens nach dem Guten sind. Dem Hellenen ist eine feste Staatseinrichtung, wie feste positive Satzungen, geschriebene und ungeschriebene, nothwendig als einzig mögliche Aeusserung sittlichen Lebens und Charakters, nöthig als einzige Mittel zur Wiedererinnerung an die Ideen, aber sie haben doch eben zunächst an sich nur Werth als endliche vergängliche Erscheinungen der Idee, also insofern sie von der Sittlichkeit des Individuums und Volks getragen werden und sind dann nur gut, gottgefällig und wahr, nicht Trug und Schein. Platon selbst behauptet im Staat wiederholt, ein gültiges System über den inwendigen Staat im Menschen, seine Haupttheile und Tugenden, wie über den äusseren Staat, seine wesentliche organische Gliederung gemäss seiner Idee, seiner Aufgabe und der menschlichen Natur von wissenschaftlichem Werth aufgestellt zu haben. Dem gegenüber muss man Susemihl fragen, worin das Neue in dem projectirten Hermokrates bestanden haben soll, wenn es nicht rein Philosophisches, noch Historisches, noch auf die Staats- und Rechtsverhältnisse der Gegenwart Bezügliches, wie die Gesetze, war? Es bleibt nichts übrig, als eine reine Erdichtung von andern politischen Zuständen in der wirklichen Welt; denn an eine nochmalige wissenschaftliche Bearbeitung der Staatsidee, wie die verschiedene Behandlung des Begriffs der Liebe im Phädros, Lysias und Symposium, ist nicht zu denken und denkt auch Susemihl nicht. Dichten aber zur müssigen Selbstunterhaltung ist nach Platon ein verwerfliches Thun; seine Mythen haben immer eine Beziehung auf den rein wissenschaftlichen Theil, entweder einen didactischen oder sittlich-pädagogischen Zweck; der Hermokrates würde keinen Zweck gehabt haben. Abgesehen von allen andern Unmöglichkeiten, verweisen wir auf Platons eigne Worte, rep. 379, wo er reines Dichten entschieden von sich weist.

11) Schleiermacher findet im Phädon und Symposium den versprochenen Philosophen, der dem Platon nach zwei Seiten auseinander gegangen sei. Sprachlich hindert nun, wie wir gesehen haben, nichts, den Parmenides mit diesen Gesprächen zu verbinden, da er dieselbe künstlerische Reife und die dramatische Fertigkeit der Darstellung verräth. Es fragt sich aber, ob eine Schilderung des Philosophen nach Platonischer Ansicht von vorn-

Ideen und ihres Verhältnisses zu einander und des Wesens ihrer apriorischen, nothwendigen Vereinigung in einem wissenschaftlichen Ganzen haben und wenn man dieses Gespräch übergeht, nur in Missverständnisse verfällt, wie jene, dass die Ideen nur das Allgemeine, die Gattungsbegriffe als hypostasirte Wesenseinheiten seien, dass sie Zahlen und mit den pythagoräischen Zahlen ihrem Ursprung nach verwandt und eng verbunden seien, dass Platon in seiner späteren Lebenszeit immer pythagoräischer geworden sei. Ob nun der Nachweis möglich ist, kann nur eine eingehende Analyse des Parmenides zeigen; dass aber noch keiner mit seiner Erklärung durchgedrungen ist und das Schwanken des Urtheils bei einem und demselben Ausleger zeigt, dass die Frage nach dem letzten Zweck des Parmenides noch eine offene ist. Dies darf sie aber nicht bleiben, wenn man zu einem festen Verständniss des Platonischen Systems gelangen will, da es ein zweiter Grundpfeiler des Gebäudes ist, worin der Phädros der erste.[12])

---

herein nicht eben in drei Theile zerfallen musste, das Gespräch, welches den forschenden Denker und Dialektiker darstellte, jenes, welches den von der philosophischen Liebe und Sehnsucht, die Idee im Leben zu verwirklichen, ergriffenen Philosophen schilderte, endlich jenes, welches die philosophische Sehnsucht nach dem Schauen des Wahren und Guten über allem Werden und die Bereitung der Seele für das reine Sein ausser der zeitlichen Erscheinung veranschaulichte. Dies würde eine Trilogie, Parmenides, Symposium, Phädon, als Gesammtdarstellung des Philosophen ergeben. Dass wir hierbei von dem Grundgedanken der Platonischen Philosophie, ihrem ausgesprochenen Wesen und Ziel ausgehen, wird sich nachher zeigen. Cfr. § 14.

12) Wir können die Auffassung Zellers nicht für richtig halten, dass die Ideen das Allgemeine seien, die Gattungsbegriffe als hypostasirte Wesenheiten ausser Gott, wie ausser der Welt, ohne in etwas zu sein, weder in einem denkenden Geist, noch in einem etwas als Form oder „Vermögen," δύναμις, noch in diesem werdenden Ding. Eine derartige Hypostasirung weist Platon als sich widersprechend zurück, wenn er dem Vergleich der Idee mit dem Tag, welcher in allen wäre und über allen, ironisch jenen mit dem Segel gegenüberstellt und wenn er weiter ausführt, wie eine solche Hypostasirung eben zu einem unmöglichen Regress ins Unendliche, nie zu Einer obersten Einheit und Einem Anfang (ἀρχή) führe, (Parm. 130c, 131b, 132a,b,c. 133d,e.) nie zu einer Totalität führe, es mithin mit der Forderung reiner systematischer Wissenschaft nicht harmonire.

Die Ideenwelt ist nach Platon keine Mittelwelt hypostasirter Wesenheit ausser dieser zeitlichen Welt, die zugleich vor und ausser Gott und von ihm nicht als ihrer ἀρχή beherrscht wäre. Zu den citirten Stellen des Parmenides vergleiche man, was Platon über die sittlichen Ideen als die im erscheinenden Staat waltenden und formenden Mächte, rep. 435, sagt. Die Ideen der Gerechtigkeit, Tapferkeit, wie sie im bewegenden Geist der Völker und Individuen mit Gottes Hülfe lebendig seien, seien die αἰτίαι;

Der Verfasser hat geglaubt zur Lösung dieser Frage und zur Rettung von Schleiermachers Ansicht über den Phädros und Platons Entwicklung beitragen zu können, indem er Platons Be-

---

eine Vorstellung von einer Wirkung der Staatsidee als hypostasirter Wesenheit ausser den Geistern sei lächerlich. Die Idee vom Staat im menschlichen Geist sei kein von der Erfahrung abgeleitetes, zufälliges und willkührliches Bild, sondern ein mitgegebenes, wahres und nothwendiges, aus dem Himmel stammendes und an dem im Himmel aufgesteckten „Eins" und Urbild Theil habendes, welches sich im erscheinenden Staat manifestire und diesen dem Urbild ähnlich mache. Cfr. rep. 592.

Nach Parmenides, 134a — 135, ist der Grund zur Annahme von Ideen einmal, dass, wenn sie nicht realiter und objectiv in den werdenden Dingen, wie in dem diese Erscheinungen aufnehmenden und selbstthätig begreifenden Ich in Wahrheit sind, diese Welt keine Wahrheit haben kann, nur ein *ἄπειρον* und leerer Schein und des Menschen Erkenntniss und Wahrnehmung Täuschung wäre, die Welt, ausser Gott seiend, keine Erkenntniss von ihm haben, keine Offenbarung von ihm sein, noch von ihm herrühren könnte, dass der allwissende und allmächtige Gott keine Erkenntniss von den Erscheinungen dieser Welt, dem unvernünftigen, begrifflosen *ἄπειρον*, noch von den Menschen, noch eine Herrschaft über sie haben könnte, so wenig wie die Menschen eine Herrschaft über Gott und die ewige geistige Welt haben. Die Annahme der Ideen ist nöthig, damit wir dieser Welt und unserm Wissen die Wahrheit nicht rauben. Die Ideen sind über dieser Welt rein durch das Wesen, die Idee des Guten (Rep. 506; Tim. 27d — 29); wie sie als *ἀρχαί* dieser physischen Erscheinung, dieses Wassers u. s. w. in und durch Gott sind, vermisst Platon sich nie, wie etwa die theosophischen Neuplatoniker, angeben zu wollen, so wenig als er das reine Leben in der „wahren Welt oben" zu bestimmen wagt. Tim. 53d,e: *τὰς δέ τι τούτων ἀρχὰς ἄνωθεν θεὸς οἶδε καὶ ἀνδρῶν ὃς ἂν ἐκείνῳ φίλος ᾖ.* Ob der Mensch nach dem Tode zur reinen Anschauung Gottes und der Ideen gelangen wird, hängt, sowie seine mögliche sittliche Vervollkommnung und Seligkeit, nach Platon von Gottes Liebe und Willen ab und von seiner *τάξις καὶ εἱμαρμένη.* Aber wie ihm dieses Leben am wahren Theil hat, wie man in dieser Welt den wahren Gott, den Schöpfer und Vater von Allem, doch finden kann, so hat auch diese Welt an den Ideen Theil und ist nur in soweit wirklich. Die weitere Ausführung erst § 1, 2, und 3.

Zeller behauptet ferner, dass die einzelne Seele von Platon nicht als Idee aufgefasst werde; es widerspricht aber diese Behauptung direct den Worten Platons, Theät. 184c, 175c. Nach Platon ist jede Idee „Eins," von bestimmtem Namen, ein Bleibendes, das nicht anderes ist, als es selbst, gegen alle anderen Ideen an sich begränzt ist. Aber eine Idee hat an andern auch Theil, befasst sie in sich als Merkmale, Theile und Momente: so ist Werden ein Sein und doch auch anderes; das Leben der Menschenseele ist ein Bewegen und Bewegtwerden, ein Werden, ein Sein; ein höheres „Vermögen an sich" hat Theil an vielen andern Vermögen; die höchste Idee umfasst alle wahren Ideen und ist ihr Grund.

Andererseits muss die Idee in die Erscheinung treten, insofern das Andere, d. h. das Werdende und *ἄπειρον*, an ihr Theil nimmt und in jedem „Jetzt", „Plötzlich", ihr ähnlich und mit ihr „dasselbe" ist; sonst wäre die Erscheinung ein Nichts.

merkungen über seine Entwicklung, wie über die Entstehung und Fortbildung der Philosophie im Subject überhaupt zusammen-

---

Nun ist es richtig, dass Platon eine Idee „Mensch an sich" annimmt, ein „Eins", welches selbst Vieles in sich begreift, viele Vermögen und Theile besitzt, aber nicht blosses ἄθροισμα dieser, sondern ihr „Eins" ist, worunter wir immerdar dasselbe Bestimmte denken. Dieses „Eins" ist ein Wahres und Nothwendiges, immer dasselbe seiend und bleibend, darum ein Gegenstand des Denkens und darum der Mensch Gegenstand der Erkenntniss und der Wissenschaft; es ist rein nur von Gott dem Vater und Schöpfer, ποιητής, „geschaut" und vor ihm. Ferner ist jeder gewordene erscheinende Mensch nur dadurch, dass er an jenem Urbild Gottes Theil bekommt und die Idee in sich entwickelt und zu ihr wird.

Platons Lehre vom Menschen ist aber hiermit nicht erschöpft. Nach Platon ist jeder Mensch eine besondere Schöpfung Gottes: es giebt einen „Sokrates" an sich, der in der Erscheinung zu dem wird, was er seiner Idee nach ist und werden kann und soll; ohne die Idee würde auch die Erscheinung des „Sokrates" keinen Grund (αἰτία, ἀρχή) haben und Täuschung sein. Das Merkmal der Idee, dass sie „Eins" ist, gilt von jeder Seele; jede ist an sich „Eins" und auch ist keine Seele mehr Seele, als eine andere (Phädon 93, b.). Gäbe es nur eine allgemeine Idee „Mensch an sich", nur einen Gattungsbegriff wirkend in dem Werden, so dass die Einzelseele nur deren Erscheinung und Manifestation wäre, wie dieses, jenes Wasser Wirkung des Wassers an sich (ἰδέα, ἀρχή, δύναμις), dann liesse sich von den Seelen sagen, eine sei etwa mehr Seele, eine andere weniger und der Einzelseele käme nicht zu, persönlich und ἀρχή zu sein. Die Verschiedenheit der Gaben aber veranlasst Platon nicht, den einen Menschen für einen höheren Grad der Annäherung an die Idee, als einen andern zu halten; er kämpft im Phädon an der citirten Stelle gegen diese Ansicht, wie er ja allen Menschen stets mit Bestimmtheit von Natur dasselbe Bewusstsein des Guten und Bösen beilegt. Alle Menschen sind gleicher Weise Seelen, des Guten sich bewusst, gleich vernünftig, vom ἔρως des Guten und Schönen belebt, jede Seele ist „Eine", ein Individuum, eine Person, nicht zusammengesetzt, als nur inwiefern eine Idee an andern Theil hat. Hieraus folgt die Lehre vom individuellen Beruf, von dem freien Willen und der Möglichkeit des moralischen Uebels und Guts, endlich die Lehre von der Unsterblichkeit. Wir kommen nachher hierauf zurück und werden dann die belegenden Stellen aus Platon vollständiger anführen.

Was Zeller ferner gegen Ritter, über Phädon, 102, b, 103—106, sagt, ist ein Missverständniss. Platon nimmt auch ein Feuer an sich an und hat dieses nicht an der Wärme an sich Theil, ohne die Wärme an sich zu sein? So hat auch die „Seele an sich", ihre Idee und „Einheit", Theil an dem „Leben an sich", da sie ja allein Selbstbewegung und ἀρχή ist und hier ein am „reinen Leben" theilnehmendes Leben führt. Uebrigens ist die Idee des Lebens nicht die höchste, an der sie Theil hat, sondern das ist die Idee des Guten, wonach in der Seele ein θεῖον ist, dieses die wahre ἀρχή ist, gut und mit dem Lieben, Wollen, Wissen und Vermögen des Guten und Schönen begabt ist und daraus wird auch der letzte Beweis der Unsterblichkeit abgeleitet (Rep. 610, 611. Phädon 63 b — 69 a). Vergleiche Zeller Philos. d. Griechen, Theil II, 420. Den ausführlichen Beweis für unsere Auffassung werden wir später liefern.

stellte, dazu die indirecten Andeutungen in den Schilderungen der Personen und Charaktere analysirte und ähnlich die directen und indirecten Angaben über das Wesen, Ziel, die Möglichkeit der speculativen Philosophie und ihren Mangel behandelte. Das Resultat ist der folgende Versuch, die Principien der wahren Erziehung nach Platon und seine Ansicht über die Natur der menschlichen Entwicklung in ihrem systematischen Zusammenhang und mit besonderer Beziehung auf die oben erwähnten Fragen zu entwickeln. Es wird vielleicht nicht durchaus Vollständigkeit erzielt worden sein, da oft einzelne Andeutungen so unscheinbar mit einer Frage, die nicht grade zur Lehre der Erziehung in Beziehung zu stehen scheint, verwebt oder hinter einzelnen Charakterzügen versteckt sind, dass man sie leicht nicht entdeckt oder schwer von jener Frage trennt; im Ganzen glaubt der Verfasser nichts Wesentliches übersehen zu haben und mehrere neue Gesichtspunkte, die auch ein neues Licht auf Platon und seine philosophische Bedeutung werfen, auf diesem Wege gewonnen zu haben.

Ob nun dies wirklich der Fall ist und ob diese Section der Platonischen Gespräche eine richtigere Einsicht in den Organismos mancher gewährt, bleibe dem Urtheil des kundigen Lesers anheimgegeben. Eine Section ist diese Schrift zu nennen, wie jeder Versuch, nach unserm Schematismos eine einzelne Disciplin oder ein ganzes System darzustellen; solche Sectionen tödten daher, machen leicht die Platonische Lehre in solcher Form unverständlicher, als sie in der ursprünglichen Form sind, können daher das Studium der Gespräche selbst nicht ersetzen, aber wie eine derartige Arbeit, die ja eine selbständige Reproduction ist, dem Einzelnen zum Verständniss Platons durchaus nicht erspart werden kann, so scheint sie auch zum allgemeinen Verständniss Platons eben so nothwendig, als jene historisch-genetischen Entwicklungen der Platonischen Philosophie am Faden der einzelnen Gespräche, ja diese Entwicklungen eben zu ergänzen.

§. 1.

Das Gute als Princip des menschlichen Strebens.

Das Bewegungsprincip der Welt, die Weltseele kennt keinen Irrthum und kein Böses. [a]) Was sie thut und erzeugt, ist gut und schön. [b]) Zwar sind ihre Producte mangelhaft, [c]) aber der Grund davon liegt nicht in der Materie, ihrem Mittel für die Darstellung ihrer Ideen; [d]) denn diese erscheinende Materie, welche den Körper der Weltseele bildet, ist selbst von Gott nach dem Urbild erschaffen und an diesem theilhabend und ähnlich ist sie für sich gut und vollkommen zweckmässig, mit der *δύναμις*, jede Form anzunehmen, versehen. [e]) Auch liegt die Ursache

---

a) Tim. 37, d, e: *δόξαι καὶ πίστεις γίγνονται βέβαιοι καὶ ἀληθεῖς· νοῦς ἐπιστήμη τε ἐξ ἀνάγκης ἀποτελεῖται.*

b) *θείαν ἀρχὴν ἤρξατο ἀπαύστου καὶ ἔμφρονος βίου πρὸς τὸν σύμπαντα χρόνον ... ὑπὸ τοῦ ἀρίστου ἀρίστη γενομένη ... λογισμοῦ δὲ μετέχουσα καὶ ἁρμονίας τῶν νοητῶν ἀεί τε ὄντων:* Tim. 36 e, 37 a. — *πάντα ἐν αὐτῷ καὶ ὑφ' αὐτοῦ πάσχον καὶ δρῶν ... αὐτὸ αὑτῷ τροφὴν τὴν ἑαυτοῦ φθίσιν παρέχον:* Tim. 33, d.

c) Tim. 41, b, c: *δι' ἐμοῦ ταῦτα γενόμενα καὶ βίου μετασχόντα θεοῖς ἰσάζοιτ' ἄν· ἵν' οὖν θνητά τε ᾖ κ. τ. α.* Cfr. Polit. 273, c ff.

d) Tim. 39, e, 40, a: *τοιαύτας καὶ τοσαύτας (ἰδέας) διενοήθη δεῖν καὶ τόδε σχεῖν.* — 34, c: *γενέσει καὶ ἀρετῇ προτέραν καὶ πρεσβυτέραν ψυχὴν σώματος.* — 43, a: „Die vier Elemente werden aus ihrem Körper zur Bildung des Menschen entlehnt". — 46, d, e: „Dieselben sind *συμμεταίτια*". — 48, a: „Das den Elementen zu Grunde liegende Substrat, *ἀνάγκη*, wird vom *νοῦς ὑπὸ πειθοῦς ἔμφρονος* bewegt, *τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα* (!) *ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν*". Hierin und in dem Mangel, der in der vorigen Anm. angedeutet ist, liegt der Grund der Missgeburt.

e) „Diese Materie ist gewesen, ehe dieser geordnete Weltkörper, *οὐρανος, κόσμος*, wurde, (Tim. 52 d, e.); ist *εὖ παρεσκευασμένον*, weil *ἄμορφον ὂν ἐκείνων ἁπασῶν τῶν ἰδεῶν, ὅσας μέλλει δέχεσθαι ποθέν*, (50 d, e.); hat *μορφὴν οὐδεμίαν ποτὲ οὐδενὶ τῶν εἰσιόντων ὁμοίαν* em-

nicht im Wesen der Weltseele für sich, sondern darin, dass diese eben eine in dieser Zeit, diesem Raum und „dieser" Materie bewegte, gewordene und werdende ist, dass sie nicht die seiende Seele, noch im Besitz der Ideen an sich ist, die ja als die ewigen Urbilder und Anschauungen vor Gott, von dem als der Idee und Urmacht des Guten, der *ἀρχή* von Allem, sie gewusst und beherrscht sind, ewig und nothwendig sind und an sich in die Erscheinung zu treten und zu werden nicht vermögen, kurz der Grund liegt darin, dass die Weltseele nicht das Gute an sich, Gott selbst ist, sondern das in der Zeit thätige Princip der Erzeugung und des Werdens mit der Sehnsucht, nach seinem Vermögen die ihm gewordene Kenntniss der Ideen zu realisiren. „Jenes Mehr-Minder" ist der Mangel alles Werdenden, welches es zum reinen Sein an sich, so lange und sofern es wird, nie bringt. Ein weiterer Irrthum wohnt nicht in der Natur; ihre Bewegung ist eine feste, nach bleibenden Gesetzen, derselben Zahl, demselben Mass und auf dieselbe richtige Mitte hin. [f]) Ebenso verhält es sich mit den Erzeugnissen der Natur. Ein gewordenes Thier ist ein Abbild, enthält die Idee in sich, ist Eins, mit Einem Vermögen, Einer richtigen Thätigkeit, Einem Werk und Ziel, von dem es nicht weiter abirrt, als ein Werdendes überhaupt, [g]) etwa wie ein gemachter wirklicher Stuhl mehr oder weniger, heute besser, nach einiger Zeit weniger seinem Zweck entspricht, welcher von dem erkannt wird, der im Besitz der Kenntniss des „Stuhls an sich"

---

pfangen, (50 c); sie bleibt dasselbe, geht aus ihrer *φύσις* und *δύναμις*, alle Gestalten und Formen dieser Welt zu empfangen und gebären, sie zu ernähren, nicht heraus, (50 b, c, 49 a); es ist ein *ἀόρατον εἶδός τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές, μεταλάμβανον* (!) *δὲ ἀπορώτατά πη τοῦ νοητοῦ*". Vergleiche hierzu Phädon 109 e, (*ὡς ἀληθῶς γῆ*), Tim. 30, c (*κόσμος νοητός*), rep. 517 (*τόπος νοητός, νοητὸν γένος*), Phileb. 66, a, (*ἡ ἀΐδιος φύσις*) und Einl. Anm. 5.

f) Ueber die Natur der Weltseele vergl. noch Tim. 28—29, b; 30 a—d; 33—35; 38 a, b, c. „Diese Welt ist erschaffenes Abbild der ewigen, in der Zeit, die mit ihr zu Grunde gehen müsste, in dieser endlichen Materie, die mit diesem Raum ist." Ueber die Producte der Weltseele vergl. Tim. 41, b, c; besonders 69, c, d, wo das „*θνητὸν σῶμα* und *θνητὸν ψυχῆς ἄλλο εἶδος* durch die Welt und Gestirne erzeugt wird". Diese *κατὰ νόμον θεοί* schaffen *νοήσαντες τὴν τοῦ πατρὸς τάξιν* (Tim. 43, a) und *μιμούμενοι τὴν δύναμιν* (Tim. 41, c).

Ueber das Wissen der Weltseele vergl. Tim. 37; über die feste, gleichbleibende Bewegung Tim. 47, c, d, und 90, d, e: *τὰς τοῦ παντὸς ἁρμονίας τε καὶ περιφοράς*.

g) Dem Irren des Menschen wird bei Platon das Bild der nicht fehlenden Natur öfters gegenübergehalten. Vergl. rep. 376, 452.

ist. [h]) Erst beim Menschen tritt der Irrthum in die Welt. Er kann sich täuschen über das, was auf ihn einwirkt und Eins für ein Anderes halten; er kann abirren von dem, was er soll, wozu er das Vermögen hat, der Trieb ihm angeboren und wesentlich ist; er kann, was er an sich ist und zu werden sich sehnt, nicht wollen und die reale Erkenntniss, das wirkliche Können, nicht das Bewusstsein, desselben verlieren. [k]) Wenn hierdurch bewiesen wird, dass der Mensch nicht ein Erzeugniss bloss der Weltseele sein kann, sondern eine besondere Schöpfung Gottes sein muss, da solche Freiheit und ein Widerstreben gegen die Idee sonst nicht möglich wäre, so fragt sich vor Allem, wie denn der wahre, seiner Idee entsprechende Mensch hier in der Zeit und dem Werden richtig handeln und an dem „Einen", was er soll, festhalten kann.

Richtet er seine Thätigkeit auf das sinnlich Angenehme, so verfehlt er sein Ziel; denn „diese" Lust ist ein sich selbst Widersprechendes. Die Lust kann nur werden in Verbindung mit ihrem Gegentheil, geht in dieses über jeden Augenblick und ist nicht festzuhalten. Aber wenn es auch eine reine ungetrübte Lust giebt, so würde der Mensch seiner Natur nach sich dieselbe nicht wünschen, wenn er sich ihrer nicht bewusst würde und sich ihrer erinnerte. Es kann mithin jede Lust, sinnliche und reine, nicht das Letzte und Einfache sein, was des Menschen Lebensthätigkeit bestimmt. [l]) Aber ebenso kann die andere Seite seiner Seele nicht die sein, welche das Princip angiebt. Denn richtet er seine Thätigkeit aufs Erkennen der Dinge und ihrer wahren

---

h) Der „Stuhl an sich" (rep. 597) ist ein Schema der Ideen, wie auch die Zahl, ist selbst eine sterbliche Idee, wie die „Drei an sich." (Phädon 106, c). Der „Stuhl an sich" ist „Eins," alle gemachten Stühle haben an ihm Theil; er kann nicht von einem Künstler gemacht werden; alle gemachten Stühle entsprechen ihm, als ihrem Zweck, mehr oder weniger, sind mehr oder weniger gut und schön. Der „Stuhl an sich" ist für alle Menschen derselbe, ihre Meinung, Wahrnehmung und Benennung desselben ist dieselbe; er ist immer nothwendig und derselbe, kann nicht erscheinen, entstehen, vergehen, nur gedacht werden, ist darum Gegenstand des Wissens. Der eine Mensch hat von seinem Wesen und Zweck eine richtigere Erkenntniss, als der andere, weiss besser anzugeben, wie man „diesen erscheinenden Stuhl" vollkommener, zweckmässiger macht, und hat dieses Wissen der Idee a priori in der Seele, nicht aus der Erfahrung und Wahrnehmung einer bestimmten Anzahl Stühle abgeleitet

k) Cfr. Tim. 42d — 44c, wo die menschliche Seele, wie sie in dieser fremden Welt einer chaotischen Bewegung anheimfällt, der Natur (Tim. 37d, b; Anm. a) gegenübergestellt wird.

l) Phileb. 20, e, 21, d.

Einheiten, so thut er dies nicht schlechthin, um zu wissen, bloss des Wissens halber, sondern um eines höhern Zwecks willen; Wissen ohne daraus erwachsende Lust würde schon der Mensch nicht erstrebenswerth finden. Das Wissen und die Wissenschaften sind nicht der letzte und wahre Zweck der auf sie gerichteten Thätigkeiten, sie sind für den höchsten Zweck nur Mittel, wie auch die Künste. [m])

Werke oder Erzeugnisse der menschlichen Thätigkeit können an sich nicht Ziel des menschlichen Strebens sein, weil dies nicht ein Äusseres und Fremdes, nicht ein Vergängliches und ein Besitz von Fremdem sein kann, sie sind auch bloss Mittel. Das letzte Ziel ist das Gute. [n])

Das menschliche Gute wird vom Menschen erstrebt um seiner selbst willen. Ihm ist ein Bewusstsein von dem, was er soll, mitgegeben, [o]) ein Vermögen, es zu thun und er geht dabei nicht aus sich heraus; denn es ist kein Trachten nach Fremdem, oder dem Besitz von Fremdem, sondern ein Streben, das zu werden in der Erscheinung, was er in Wahrheit an sich und seiner Idee nach ist. Hierauf sind alle Thätigkeiten der Seele, die an sich gut ist, bezogen, wie sie in der Welt als „leidende und wirkende" am Menschen erscheinen.

Jene Lust ist nur eine wahrhaft menschliche, die von einem Guten entsteht und den Menschen bessert; die äussern Güter sind nur erstrebenswerth, wenn sie, auf gute Weise erworben, Mittel für den Menschen sind, sein Werk gut zu verrichten. [p])

---

m) Phil. 20e, 21e: *οὐδέτερος ὁ βίος . . . αἱρετός.*

n) Rep. 505; Phil. 22, b: „Das Gute ist das, was der Mensch zuletzt erstrebt, das Höchste; er würde sich nie mit dem Schein davon begnügen, wie wohl mit dem Schein der Gerechtigkeit in dieser Welt; er will und kann sich beim Schein nicht befriedigen; jenes Gute aber ist ein *ἱκανὸν καὶ τέλεον;* die Wissenschaft des Guten und die gute Lust werden erstrebt."

o) Tim. 41, d, e: *τὴν τοῦ παντὸς φύσιν ἔδειξε νόμους τε τοὺς εἱμαρμένους εἶπεν αὐταῖς.* (Den Seelen, *ἵνα τοῖς ἔπειτα εἴη κακίας ἑκάστων ἀναίτιος.* 42, d.)

p) Euthyd. 280d — 282: „Reichthum, gesunde Augen, Tapferkeit sind nur *ἀγαθά*, wenn sie gut gebraucht werden; wenn aber *αὐτῶν ἡγῆται ἀμαθία, μείζω κακὰ εἶναι τῶν ἐναντίων .. κινδυνεύει.* Symp. 206 a: *οὐδέν γε ἄλλο ἐστὶν οὗ ἐρῶσιν ἄνθρωποι ἢ τοῦ ἀγαθοῦ.* 205, a: *κτήσει γὰρ ἀγαθῶν εὐδαίμονες.* „Der *ἔρως* geht nicht auf den Besitz von Schönem, sondern ist *ἔρως τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ.* 206, e." Die schöne Thätigkeit und das schöne Product sind zugleich mit der Schönheit des Seins und Verhaltens, der Tugend der Seele, wirken diese, wie sie daraus hervorgehen, und bewirken die Glückseligkeit und Befriedigung des menschlichen *ἔρως*.

Alle schönen Werke der Natur und Kunst sind für den Menschen nur schön und gut, wenn sie ihn an das menschliche Gute erinnern und bessern, wie jene künstlerische Thätigkeit nur zu loben ist, wenn sie ihr Werk auf gute Weise und aus göttlichem Trieb zum Guten vollendet; [q]) endlich sind die Wissenschaften nur gut, wenn sie den Menschen bessern, aus dem Trieb zum Guten hervorgehen, ein Gutes zum Gegenstand haben und dieses ihr Werk auf gute Weise ausüben. [r])

Es giebt verschiedene Stufen des Bewusstseins des Guten. Die richtige Meinung ist auch ein wahrer Besitz desselben und einer, der diesen Besitz in Bezug auf die Tapferkeit hat, handelt ohne Furcht vor einem andern Uebel, ohne Neid, Eifersucht, thierische Leidenschaft tapfer, weil es gut ist; er will eben nur tapfer sein und nicht tapferer, als ein anderer, wie der wahrhaft Gerechte nicht mehr sein, thun und haben will, als der „Gleiche", und mit diesem und sich in reiner Harmonie sich befindet. In dieser Weise kann der Mensch auf allen Gebieten der Idee gemäss sein bestimmtes, endliches Werk ausüben, da er an der Erkenntniss des Guten unmittelbar Theil hat, ohne schon Rechenschaft geben zu können und im höhern Sinn sich bewusst zu sein. [s]) Diese bewusste Erkenntniss des Guten und das bewusste

---

q) Symp. 210a,b: „Das in den Werken erscheinende Schöne ist das, was anzieht". 209a: „Aus dem Trieb der Seele, das, womit sie schwanger ist, zu gebären, gehen die Dichtungen hervor". 209,a: „Darauf beruhen auch alle künstlerischen und praktischen Thätigkeiten, auch jene der *σωφροσύνη τε καὶ δικαιοσύνη*". 210,a: *τὰ τέλεα καὶ ἐποπτικὰ* ist es, *ὧν ἕνεκα καὶ ταῦτα ἐστὶν, ἐάν τις ὀρθῶς μετίῃ.*

r) Dies gilt von allen Wissenschaften und Künsten; ohne den richtigen Gebrauch sind sie unnütz: „eine Wissenschaft, die unsterblich machen, aber damit ein Gutes nicht bewirken oder den guten Gebrauch der Unsterblichkeit nicht zeigen könnte, wäre unnütz". Euthyd. 289,b. Rep. 509: „Denn Sein ist nicht das Höchste". Symp. 211,d: „Das ewige Leben wird wegen des Schönen an sich gewünscht; *ἐνταῦθα τοῦ βίου βιωτὸν ἀνθρώπῳ.* Euthyd. 292,c: „Die höchste Wissenschaft, welche alle leiten muss und den richtigen Gebrauch lehrt, macht weise, gut und glückselig zugleich; *σοφοὺς ποιεῖ τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἀγαθούς.*

s) Euthyd. 279,a, 280,b: „Es ist das Streben nach dem *εὖ πράττειν*, dem *ἀγαθὸν*, dem *εὐδαιμονεῖν* dem Menschen angeboren". Symp. 240,a, b: „Dieser *ἔρως* ist dem Menschen eigen, der weder ein *σόφος* ist, noch ein *ἀμαθής* seiner Natur nach, sondern in der Mitte steht". Symp. 203, d,e. 204,e. 205: „Es ist ein Streben, weise zu werden, eine Sehnsucht nach dem Fehlenden, dem reinen Guten und Schönen". Symp. 205,a—e: „Der *ἔρως* ist allen Menschen gemein, nur hat er viele besondere Namen". 211, b: „Alle (oben) genannten Thätigkeiten gingen aus ihm hervor und waren besondere Weisen des *φιλοσοφεῖν*, wie ihre Werke und Gegenstände an dem reinen Schönen Theil hatten". Symp. 202,a,e. 204,a,b: „Die *δόξα*

Streben und Sehnen ist aber das höchste Ziel, die höchste und wahre Wissenschaft und Thätigkeit des Menschen und eben nur, wenn und weil die andern menschlichen Thätigkeiten und Wissenschaften mit dieser übereinstimmen und sich ihr unterordnen, sind sie menschliche. [t)]

---

§. 2.

Das Bewusstsein des Guten ist der Anfang der wahren Wissenschaft.

Der Mensch, als blosses Geschöpf der Natur, wäre der Täuschung nicht unterworfen; denn in seiner endlichen Natur allein ist diese nicht begründet. Dass ihm dies und jenes angenehm ist und wie, sagt ihm der Sinn und theilt diese Empfindung der ganzen Seele mit, die auf bestimmte Weise afficirt wird. [a)] So erzeugen auch die erscheinenden Dinge in der Seele Bilder, die nicht Vorstellungen von nichts sind [b)], die so bestimmt sind, dass auch das letzte Unterscheidungsmerkmal eines wahrgenommenen Dinges mitabgedrückt wird. Die Vorstellung würde für sich keine Verwechselung eines Dinges mit einem andern herbeiführen, sondern immer aussagen: „Dies ist Theätet, dies ist Sokrates, dies

---

ὀρθή ist ein *μεταξὺ φρονήσεως καὶ ἀμαθίας*, welches *τοῦ ὄντος τυγχάνει* durch den *ἔρως, τὸ δαιμόνιον;* dieser verbindet die Menschen mit Gott".

t) Symp. 210, d: „Die Wissenschaft vom reinen Schönen, die nur auf dieses „an sich" direct und unmittelbar sieht, ist die höchste". 211, a, b: „Die andern, die unmittelbar zunächst nur auf ein Abbildliches d. i. ein Endliches, Zeitliches sehen, sind *ὥσπερ ἀναβαθμοί* zu ihr als *τέλος*". 211, a, b, d: „Der Gegenstand dieser Wissenschaft liegt über der entstehenden-vergehenden Welt". 211, e. 212, a. 208, a, b. 202, b, e, ff: „Die Erreichung des Ziels liegt für den Menschen ausser diesem Leben".

§ 2. a) Tim. 37, b: *ὅταν οὐσίαν σκεδαστὴν ἔχοντός τινος ἐφάπτηται, λέγει* (die Weltseele) *κινουμένη διὰ πάσης ἑαυτῆς· ὅτῳ τ' ἄν τι ταὐτόν ᾖ καὶ ὅτου ἂν ἕτερον καὶ πρὸς ὅ,τι μάλιστα καὶ ὅπη καὶ ὅπως καὶ ὁπότε συμβαίνει κατὰ τὰ γιγνόμενα πρὸς ἕκαστον ἕκαστα εἶναι καὶ πάσχειν.* Tim. 64, c: „Trifft die menschlichen Organe auch nur ein *βραχὺ πάθος, διαδίδωσι κύκλῳ μόρια ἕτερα ἑτέροις ταὐτὸν ἀπεργαζόμενα, μέχρι περ ἂν ἐπὶ τὸ φρόνιμον ἐλθόντα ἐξαγγείλῃ τοῦ ποιήσαντος τὴν δύναμιν*". Tim. 44, a: „Doch ist die Herrschaft der *αἰσθήσεις ἔξωθεν φερόμεναι* über die freie und persönliche menschliche Seele nur Schein".

b) Theät. 189, b: *οὐκ ἄρα οἷόντε τὸ μὴ ὂν δοξάζειν οὔτε περὶ τῶν ὄντων, οὔτε αὐτὸ καθ' αὑτό.* Cfr. Theät. 194, d, e. 191, d.

ist jener bestimmte Wagen [c])", wie der Hund über seinen Herrn sich nicht täuscht. [d]) Erst mit dem Denken, dem Vermögen der Ideen ist die Täuschung in die Seele gekommen. [e])

Indem die Seele anfängt zu vergleichen, ob das bestimmte Ding dasselbe ist oder ein anderes, ob es mit einem andern dasselbe ist oder ein verschiedenes, ob es überhaupt ist und was es ist, indem die Seele begreifen und wissen will, ist sie dem Irrthum und Zweifel unterworfen. [f])

Der Zweifel kennt nur eine Gränze. Der Mensch kann nicht nur zweifeln, ob ein Ding dasselbe ist, oder ein anderes, sondern auch, ob das Ding ausser ihm so ist, wie es erscheint, ob die in der Seele erzeugte Vorstellung als solche wirklich ist und in der Seele ist, oder ob es nicht ein ewig werdender, zwischen Ding und Subject vorgehender Schein ohne Wirklichkeit ist, ob er nicht bloss träumt, wenn er ein Wirkliches wahrzunehmen scheint, ob die Wirklichkeit und der Traum verschieden sind, ob er überhaupt selbst ist, ob Seiendes und nichts, Wahrheit und Irrthum nicht einerlei, ob endlich das Werden und der Wechsel selbst nicht nur Trug ist. [g])

---

c) Theät. 209,c,d: „Die richtige Vorstellung umfasst auch das letzte unterscheidende Merkmal". Theät. 190,e: „Eine Vorstellung hält die Seele nicht für eine andere, die sie hat, noch für eine, die sie nicht hat, wie der Wissende das Gewusste unter sich und mit Nichtgewusstem nicht verwechselt (188,b,c.), der Wahrnehmende ein Wahrgenommenes nicht für ein anderes Wahrgenommene, noch für ein Nichtwahrgenommenes hält (192,a)". Theät. 161,c: „Ein Irrthum existirt nicht, wenn es nur Wahrnehmung giebt; dann ist jedes Thier so gut Mass der Dinge, wie der Mensch". 200,d: „Ein Irrthum als Heterodoxie existirt nicht, wenn es nur Vorstellung gäbe; dieselbe setzt Wissen voraus und (197, c ff.) eine Seele, die in sich Wissenschaften besitzt und erwerben kann, aber fehlgreift".

d) Cfr. zu den angeführten Stellen über das Leben der Natur Symp. 207,b,c: „*τοὺς μὲν γὰρ ἀνθρώπους οἴοιτ' ἄν τις ἐκ λογισμοῦ ταῦτα ποιεῖν*; daher wäre Willkühr, Unnatur möglich; aber der Trieb der Thiere zeigt, dass der *ἔρως* in der Natur wahrhaft begründet und nicht beim Menschen ein willkührlich Gemachtes ist".

e) Theät. 195,d: „Die denkende Seele verwechselt bei der Anwendung auf die Wahrnehmung und Erscheinung die in ihr bewahrten Bilder; *διάνοια ψεύδεται ἐν τῇ συνάψει αἰσθήσεως πρὸς διάνοιαν*; aber auch (196,c) *ἐν αὐτοῖς τοῖς διανοήμασι*, ihrem eignen Denken".

f) Theät. 184,b—186,e, werden diese Fragen als die nach der *οὐσία*, *ἀλήθεια*, als Gegenstand der *ἐπιστήμη* und eignes Thun der menschlichen Seele, als einer *ἰδέα*, dargestellt.

g) Theät. 158,b,c: „*τό γε ἀμφισβητεῖν οὐ χαλεπόν*. Der Mensch kann leicht dahin gebracht werden, zu zweifeln, ob er nicht träumt, wenn er wachend wahrnimmt, spricht, denkt, im Schlafe träumend vielmehr wirklich lebt". Dass diese Anschauung, solches Zweifeln, unter den Hellenen

Aber darüber kann er keinen Zweifel hegen, dass ein Gutes ist und es mit dem Bösen und Uebel nicht einerlei ist. Es kann ein Mensch wohl mit Bewusstsein leugnen, dass es ein Gutes gebe [h]), auch kann ein anderer, über das wahre menschliche Gute im Irrthum sich befindend, das Böse wählen, aber selbst in diesem stirbt das Bewusstsein nie, dass es ein Gutes giebt, dass es ein moralisches Gebot und für ihn eine ganz bestimmte richtige Weise der Willens- und Wesensbeschaffenheit, wie des Entschlusses und des Handelns giebt, obgleich er das Vermögen, gut zu sein, das Gute zu thun, zu erkennen, zu wollen und zu lieben durch sein Leben und Thun nach und nach tödtet. Dass es ein Gutes giebt, ist ein gewisser Satz; Menschen, die das nicht einräumen, sind keine; es ist mit ihnen nichts anzufangen und ganz dasselbe Verhältniss, wie mit jenen, die keine Begriffe in ihren Worten festhalten; man muss sie eben erst bessern und zu Menschen machen, ehe man sie zu belehren, zum Wissen zu bringen versucht. [k])

Jener Satz lässt sich nicht bezweifeln, ist das dem Menschen mitgegebene gewisse Bewusstsein. [l]) Er ist unmittelbar gewiss, braucht nicht bewiesen zu werden und ist allen Menschen mitgetheilt und in diese Welt mitgegeben. Wenn er nach dem vorigen Paragraphen das Ziel und den bewegenden Trieb alles menschlichen Thuns angiebt, so ist er besonders der Ausgangspunkt für alle Wissenschaft und vor Allem für die Philosophie im philosophirenden Subject. Diese fängt nicht schlechthin mit dem Zweifel und einem solchen Sichverwundern an, sondern mit der Ge-

---

allgemein verbreitet war, ist zu beherzigen, um nicht Platon sie als besonders eigenthümlich zuzuschreiben und ihm auf Rechnung einzelner Ausserungen im Phädon und sonst eine Geringschätzung des Lebens und Thuns in dieser Welt beizulegen, die er, wie wir sehen werden, nie gehegt hat. Cfr. Theät. 152—157; 181,c—183,b über die andern Fragen.

h) Euthyd. 297,a. Gorg. 488, b. Sophist. 247, c, b: „Die Materialisten behaupten, dass alles, was nicht greifbar ist, *τοῦτο οὐδὲν τὸ παράπαν ἐστίν*".

k) Sophist. 246,d: *δεῖν δοκεῖ μάλιστα μὲν, εἴ πη δυνατὸν ἦν, ἔργῳ βελτίους αὐτοὺς ποιεῖν*. Theät. 180,c: „Solche begriffs- und ideenlose Menschen haben keinen *λόγος; αὐτοὺς δεῖ παραλαβόντας ὥσπερ πρόβλημα ἐπισκοπεῖσθαι*".

l) Phädros 247,a. 248,a. 249,d. 250,c; rep. 618ff.: *ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον κ. τ. α.* Rep. 505: „Mit dem Streben, gut in Wahrheit zu sein, ohne Rücksicht auf den Schein, während man sich wohl mit dem Schein der Gerechtigkeit „dieser" Welt begnügt, mit der Sehnsucht (Symp. 206,a. 207, a), dass das ewige Gute zu Theil werde, ist zugleich das Bewusstsein desselben dem Menschen gegeben (§ 1, s und o)".

wissheit, dass es ein Gutes geben muss und dasselbe mit dem Bösen keine Gemeinschaft haben kann.[m])

Von diesem gewissen Standpunkt und Bewusstsein aus werden die oben angedeuteten Zweifel, welche das Denken zuliess, gehoben. Dass der zweifelnde Mensch selbst ist, dass es ein Seiendes und Wahres und zwar auch für ihn geben muss, folgt unmittelbar; eben so, dass er danach streben soll, es muss erkennen, ergreifen und in diesem Leben irgendwie verwirklichen können, da es nicht mehr gleichgültig erscheint, wie er lebt, sondern nur Eine Weise die wahre und richtige ist. Es kann mithin nur Eine richtige Erkenntniss geben, die des Seienden und Wahren, an dem die Dinge Theil haben müssen, da diese Welt der Erscheinung nicht täuschender Schein sein kann. [n]) Was aber das Seiende an den Dingen ist, weiss der Mensch hiermit noch nicht, sowenig wie mit der richtigen Meinung die Erkenntniss und das Wissen des reinen Guten an sich gegeben ist. Die Frage danach ist die Aufgabe der Philosophie, der eigentliche besondere Anfang der philosophischen Arbeit, jene Verwunderung, welche forttreibt, die Ideen der Dinge an sich zu ergründen und ihr reines Sein mit Nothwendigkeit zu begreifen. [o])

---

m) Selbst Protagoras räumt, Theät. 166, d, ein, dass es ein *ἀγαθά* gebe und *πονηρά;* er wird darauf widerlegt und genöthigt zuzugeben, dass es Wahrheit und Wissen für den Menschen giebt. Die Gewissheit eines über dem Belieben und dem bloss subjectiven, willkührlichen Scheinen erhabenen Guts wird jenem Sensualisten entgegengehalten. Theät. 157, d. 172, b. 177, d. 186, a. 172, d — 177, c. Es wird an den letzten Stellen die Wissenschaft des Guten unter der Kategorie der Wissenschaft des *ὠφέλιμον, σύμφερον* betrachtet. „Die Seele ist *ἀναλογιζομένη ἐν ἑαυτῇ τὰ γεγονότα καὶ τὰ παρόντα πρὸς τὰ μέλλοντα*". Es ist darunter aber keine kluge Berechnung vermöge der Erfahrung, kein blosses *μαντεύεσθαι* verstanden, sondern wahre Wissenschaft des wahren *φύσει οὐσίαν ἑαυτοῦ ἔχον ἀγαθόν a priori* durch die Seele selbst.

n) Die Philosophie fängt nicht mit dem leeren Zweifel oder einer inhaltslosen Verwunderung an nach Platon, wie wir gesehen haben (k.). Theätet geht mit der Idee der Wissenschaft schwanger, zeigt es an jenem Beispiel der Mathematik. Wer nicht mit einer „bestimmten" philosophischen Frage schwanger, *ἐγκύμων*, ist, wird von Sokrates als unpassend für seine Maieutik zurückgewiesen. Auch Sokrates behauptet, als Maieutiker, früher nicht unfruchtbar gewesen zu sein, nur sei er jetzt im Alter *ἄγονος σοφίας*. Worin die Schwangerschaft besteht, worauf die philosophischen Wehen sich beziehen und welcher Art sie sind, wird in jener Schilderung des erhabenen philosophischen Trachtens bestimmt. Theät. 151, b. 150, c. 149, b, c. 147, d — 148 b. 148, e.

o) Theät. 155, d: „*μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν· οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη*". Wie zeigt sich diese *ἀρχὴ*? Theätet hat eine feste, gewisse Ahnung von der Idee der reinen,

Den wirklichen Besitz der Erkenntniss dieser Ideen hat er noch nicht, er soll und kann sie nur erringen in der Erscheinungswelt, so weit es hier möglich ist, wie er es ja in dieser Welt nicht zu einem Sein dessen, was seine Idee ist, bringt, sondern nur zu einem Werden in der Zeit und den endlichen Beziehungen gemäss der Idee. [p])

Es ist aber für die Philosophie, als Wissenschaft von den Ideen, die Idee des Guten auch von anderer Seite betrachtet eben der Ausgangspunkt. Das Gute zeigte sich als letzten Zweck, der um seiner selbst willen erstrebt wurde, alles andere war nur Mittel. Jenes Gute erschien rein, in aller Beziehung und zu aller Zeit eins und dasselbe bleibend, nicht bald mehr, bald weniger

---

wahren Wissenschaft. Woher? Nur zum Theil haben die *ἀποφερόμεναι ἐρωτήσεις* des Sokrates die Ahnung in ihm angeregt; er weiss sie sonst von keinem bestimmten Lehrer herzuleiten; er hat die Ahnung, weiss nicht, woher, wie Sokrates im Phädros die Idee der wahren, echten Redekunst (Theät. 148, e; Phädr. 235, c, d). Theodor behauptet nun als gewisse historische Wahrheit, Theät. 146, b: *τῷ γὰρ ὄντι ἡ νεότης εἰς πᾶν ἐπίδοσιν ἔχει.* Auch Sokrates Maieutik beruht auf dieser Voraussetzung (n.); Theätet beweisst deren Wahrheit, wenn er, so jung, in der Mathematik über den Lehrer hinausgeht. Dieser angehende Philosoph ruht nicht, hat sich selbst gefragt und gequält, andere gefragt, ist aber zu keinem Resultat gelangt; denn die gefundenen Antworten genügten seiner Ahnung von der rein wissentschaftlichen Methode nicht, die keine *πιθανολογία*, kein *εἰκός*, sondern *ἀπόδειξις* und *ἀνάγκη* verlangt (Theät. 162, e). *ὠδινεῖς*, sagt Sokrates, *διὰ τὸ μὴ κένος, ἀλλ' ἐγκύμων εἶναι.* Er bleibt nun nicht beim geistesträgen und sinnlich-verdummten Verwundern des Menon stehen, der nichts in sich hat, nichts suchen kann, noch mag, noch es zu thun versteht, sondern stellt *εὖ καὶ γενναίως, προθύμως καὶ ἀνδρείως* ohne Leichtsinn (Kratyl. 440, d; Theät. 151, e. 187, b) seine Definitionen als vorläufige Versuche auf, erkennt bald, wie sie mit seiner Idee nicht harmoniren, sich widersprechen, *ψεῦδος* sind, verliert aber die Hoffnung nicht, das wahre Wesen der *ἐπιστήμη* finden zu können, weil er eben eine gewisse „Ahnung" von derselben besitzt (Theät. 187, c. 200 e. 201). Der angehende Philosoph giebt nicht nur auf richtige Fragen eines Fremden die richtige Antwort, wie im Menon der Knabe, sondern steht dem Sokrates selbständig gegenüber, begreift schnell eines Gedankens ganze Bedeutung, zieht vorauseilend die Folgerung (Theät. 185, d, e).

Es hindert nichts anzunehmen, dass er nach einiger Schule ohne Sokrates wird das Richtige finden. — Schon hiernach kann nicht Hermanns Ansicht, noch Susemihls Vermittlung, sondern nur Schleiermachers Auffassung richtig sein, die wir auch mit Platons Begriff der Seele, der Wiedererinnerung, der Erziehung in Harmonie finden werden. —

p) Protag. 344, c: "Gut werden kann der Mensch, nicht sein". Theät. 176, b. c: „Gott ist die Gerechtigkeit; des Menschen Gerechtigkeit ist Suchen nach *ὁμοίωσις*". Symp. 208, a: „Das Wissen der Menschen ist ein entstehendes-vergehendes, stets sich potenzirendes hier auf Erden". Cfr § 1, s, t.

gut. Die Vorstellung und der Begriff von diesem Guten kommt nicht durch Erfahrung in die Seele; denn die Erfahrung und Wahrnehmung zeigt nur einzelne und bestimmte gutähnliche Handlungen, Gesetze, Menschen, die Idee des Guten an sich nimmt die Seele nur aus sich. Sie kann der Mensch nicht durch eine Handlung adäquat darstellen, nur ähnliche Thaten und ähnliches Verhalten kann er offenbaren; die Idee der Gerechtigkeit ist auch nicht vom Menschen willkührlich erfunden und gemacht, in welcher Klarheit er sich ihrer auch bewusst sein mag, sondern sie ist ihm mitgegeben, ist für jede Seele und jedes Volk dieselbe und Eine an sich. Nur Gott hat Wissenschaft und den Besitz der Gerechtigkeit an sich und ist sie selbst; der Mensch hat Theil an dieser über allem Werden erhabenen Idee, insofern er Gott seinem wahren, innersten Wesen nach ähnlich erschaffen wurde. Die Seele hat *a priori* ein Wissen von den Ideen, weil sie ihrer *ἀρχή* nach aus dem Ewigen genommen ist, den Ideen verwandt ist und sie gesehen hat, sie kann das wirkliche Wissen in der erscheinenden Welt daher nur aus sich nehmen, indem sie nur durch die Erfahrung, wirkliche eigne That erinnert wird, in Wahrheit aber sich im Geiste auf jenes Urbild im Himmel richtet und durch Hingabe des Willens und Seins der Seele an das sittliche Urbild [*ἰδέα, δύναμις*] ähnlich wird, wie er kann und soll, da ihm mit der unendlichen Sehnsucht [*ἔρως*] ein unendliches Vermögen verliehen ist und was er realisiren soll, nur die Idee seiner selbst, die innerste Anlage seines Wesens ist.

Der Idee der Gerechtigkeit, die überhaupt gar nicht ein Gegenstand der äusseren Erfahrung ist, nur gedacht werden kann und weil sie selbst ein Gewisses ist, die Gewissheit und Realität des Geistes und des nur Denkbaren beweist, stehen gegenüber alle endlichen Erscheinungen, gerechte Menschen, Thaten, Gesetze, denen aber diese Prädicate nur zukommen, wenn sie am Urbild Theil haben, die Menschen aus Liebe des ewig Schönen handeln, die Thaten und Gesetze aus dieser Liebe hervorgehen, davon getragen werden und dahin führen.

Es führt demnach die Idee der Gerechtigkeit, des Guten überhaupt über die Wahrnehmung und Erfahrung hinaus in das Gebiet des Geistes und sichert dem nur Denkbaren seine Realität. [q]) Es ist die Idee des Guten die erste, die dem Philosophen

q) Sophist. 247, a, b, ff. Theät 172 e—175 c. Die Aufgabe des Theätet ist, zu finden, was reine Wissenschaft sei. Dies wird einmal negativ erreicht, indem nachgewiesen wird, dass Wahrnehmen, Meinen kein Wissen

aufgeht, ihm als ein gewiss und bestimmt Erkanntes feststeht; sie stellt sich ihm als das Seiende und Wahre, als das Eine und Bleibende, damit als Gegenstand des Wissens schlechthin dar, während die Wahrnehmung und Erfahrung noch den Namen Wissenschaft nicht verdienen, ihre Gegenstände auch nur werdende und erscheinende sind. Die Idee des Guten belehrt den Philosophen mithin über das Wesen, die Wahrheit und Natur der reinen Wissenschaft, über Bedeutung und das reine Sein der Ideenwelt, über das Sein und Wesen der Abbilder und ist so der Anfang der Philosophie. [r])

---

§. 3.

Die Persönlichkeit des Schöpfers.

Das Interesse der menschlichen Erkenntniss ist darauf gerichtet, zu ergründen, ob und wie die Dinge dieser Welt in Wahrheit sind; [a]) nicht genügt es zu wissen, dass es eine seiende intelligibele Welt giebt, [b]) sondern ob diese wechselnde Welt an

---

ist, daher alle Systeme, Ansichten und Angaben, die von dieser Voraussetzung ausgehen, sich widersprechen. Aber die beiden Forscher gelangen doch eben zu diesem Resultat, weil sie schon ein Bewusstsein von der Idee der Wissenschaft, dem reinen Wissen und seiner Methode haben, (cfr n, o). Diese gewisse „Ahnung“, von der aus alle Aporien gefunden und überwunden werden, wird in der erhabenen Schilderung der philosophischen Gerechtigkeit am citirten Ort ausgesprochen und anschaulich gemacht; es ergiebt sich danach sofort als gewisses Kriterium des Wissens ein *ἀναλογίζεσθαι* der Seele in sich und Trachten nach der *οὐσία* und *ἀλήθεια*. Schleiermacher findet mit Recht an jener Stelle des Theätet den positiven Wegweiser durch den Dialog, die hauptsächliche positive Angabe neben einzelnen zerstreuten über das Wesen der Wissenschaft. — Hat Platon mit einer „Ahnung" des Ganzen in Schleiermachers Sinn angefangen, begreift man, wie er über die andern älteren Systeme hinauskam, aber man begreift nicht, wie nach Hermann durch Lectüre und blosse Kritik Platon weiter getrieben wurde, warum nicht ebenso gut ein anderer, da doch nach dieser Ansicht die Operation eine gleichsam mechanische und ein Einzeichnen in eine *tabula rasa*, der Erfolg ein nothwendiger ist. Die Bedeutung von „Ahnung des Ganzen" wird von Hermann falsch aufgefasst, Pl. Phil. Seite 374.

r) Parm. 130, b, 135, b, c, e, findet der junge Sokrates vom "Guten, Gerechten an sich" die Ideenlehre. Cfr. Einl. Anm. 5, 6, 8.

§. 3. a) Theät. 136, a: *τῆς οὐσίας αὐτὴ ἡ ψυχὴ καθ᾽ αὑτὴν ἐπορέγεται.*

b) Parm. 127, e. Dass es eine seiende Welt giebt, räumt Zenon hier ein, aber leugnet die Welt des "Vielen" und der Veränderung.

jener Theil hat und wie es möglich und denkbar ist, will der Mensch erforschen. [c]) Denn dass der Mensch in diesem Leben etwas soll und es nicht einerlei ist, wie er handelt, dies Leben kein nichtiges Spiel und blosser Schein ohne Realität und Wirkung ist, sondern an dem wahren Theil nimmt und ihm ähnlich ist, ist ihm gewiss. [d]) Die Ahnung von einer intelligibelen Welt, die nur sei und nicht werden könne, hatte schon Parmenides, wenn er sagte, dass Alles sei und Eins sei, nicht nichtsein, noch werden könne. Aber er vermochte diese tiefsinnige Wahrheit nicht auf die Erklärung der Erscheinungswelt, des immer Anderen, anzuwenden. [e])

Doch wollte er die Wahrheit derselben nicht leugnen; er zog nur die Consequenzen nicht, sonst hätte er zu dem Schluss fortgehen müssen, dass diese Welt nur Schein, dass sie ausser Gott und ungöttlich sei, so dass die Menschen gar keine Erkennt-

---

c) Das *μετέχειν*, *μεταλαμβάνειν* und ein *εἶδος αὐτὸ καθ᾽ αὐτό* ist Sokrates Erfindung, um das Problem zu lösen, Parm. 129, a. Dass von ihm *χωρὶς* eine Welt der reinen *εἴδη*, *χωρὶς* eine der *τούτων μετέχοντα* aufgestellt wird und es eben das Problem ist, wie diese an jener Theil haben und bekommen können und ob man auch von jeder physischen Erscheinung, vom Haar, vom Schlamm eine solche Idee [*ἀρχὴ ἄνωθεν, αἰτία, δύναμις*], hinter der Natur allenthalben ein Geistiges suchen darf, wird Parm. 130, b—e, bestimmt angegeben. Nach Parm. 135, b, c, müssen die Ideen aber in dieser Welt sein und erscheinen, in den Dingen ausser den Menschen, wie in dem denkenden Geist, da sonst die *δύναμις τοῦ διαλέγεσθαι*, die Wissenschaft, Philosophie und Wahrheit für den Menschen nicht da wäre, sondern nur ein Besitz Gottes wäre, der Mensch nur von seinem subjectiven Scheinen, von Wahrnehmung, Erfahrung, Wahrscheinlichkeit und Pflegen wüsste, während der Mensch und diese ganze Welt für Gott nicht da wäre. Darüber sind Sokrates und Parmenides einig.

d) Theät 176, e: *παραδειγμάτων ἐν τῷ ὄντι ἑστώτων; τοῦ μὲν θείου εὐδαιμονεστάτου, τοῦ δὲ ἀθέου ἀθλιωτάτου;* dem Menschen ist das Bewustsein dieser zwei *παραδείγματα* für sein Erkennen und Wollen gegeben".

e) Platon lässt den alten Philosophen, Parmenides, von den *ἰδέαι* des jungen bedeutsam sagen, Parm. 135, a: „Einer, der es höre, werde zweifelnd und sceptisch sagen, dass solche Welt über, ausser und vor dieser nicht existire, oder wenn sie auch existirte, für das Menschengeschlecht unerforschbar sein müsste. Er würde mit solcher Rede schon Beifall finden und wahrlich nicht leicht zu widerlegen sein. Ja ein gar bedeutender Mann gehörte dazu, um lernen zu können, dass es von jedem Ding Eine Idee und Eine *οὐσία αὐτὴ καθ᾽ αὐτὴν* gebe, aber ein noch bedeutenderer, um dieses System zu entdecken und einem andern alles lehrend und hinreichend klar und methodisch zergliedert mitzutheilen". Diese Aeusserung in Verbindung mit seiner nächsten Umgebung zwingt uns schon, im Parmenides zugleich den versprochenen Philosophen und die Begründung der Ideenlehre zu suchen.

niss von Gott haben könnten, zu dem sie nicht kämen und der nicht zu ihnen käme, dass Gott auch keine Kenntniss von der Welt haben könnte, dass es für den Menschen kein Gutes und kein Wahres, Seiendes irgendwie, auch nur als Vorstellung, Ahnung geben könnte. Parmenides lehrt aber das Gegentheil. Gott ist ihm der ewige, allgegenwärtige, seiende, allmächtige und mangellose, wie es nach ihm auch ein wahres Denken und Wissen giebt. [f]).

---

f) Der wirkliche historische Parmenides nimmt auch ein wahres Wissen für die Vernünftigen in Anspruch; dabei wird die niedere Stufe der Meinung, wie die Welt des „Andern" zugelassen, die *δόξας βροτείας, κόσμον ἐπέων ἀπατηλὸν* mit der entsprechenden Welt gegenüber dem *νόημα ἀμφὶς ἀληθείης, πιστὸν λόγον*, und *τωυτὸν δ' ἐν τωυτῷ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται* (Karsten: Parmenides v. 110—113,85.). Es ist nicht zu begreifen, wie Zeller, Gesch. d. Gr. Phil. Thl. I, S. 414,415, 2te Aufl., behaupten kann, der Gegensatz des Geistigen und des Körperlichen, wie der Unterschied des Wahrnehmens und des Denkens sei von Parmenides nicht bemerkt worden. Von der irrthümlichen Ansicht ausgehend, dass Parmenides die Welt der Vielheit geleugnet habe, meint derselbe Gelehrte, S. 417, der Philosoph habe im zweiten Theil seines Gedichts gar nicht versucht, diese Welt selbständig zu construiren, sondern nur die falsche Ansicht Fremder habe er wiedergeben wollen. Die Fragmente, das Bestreben, auf die Begriffe des *λόγος ἀμφὶς ἀληθείης* zurückzugehen, widerlegen diese Ansicht und nöthigen Zeller auch im Widerspruch mit sich auf der folgenden Seite zu gestehen, dass Parmenides eigne Philosophie vortragen wolle, jene Fremden in Wirklichkeit diese Art Philosophie nicht gekannt hätten. Der Vergleich mit Platons freier Kritik und Behandlung älterer Systeme, mit des Thucydides Art, die Reden der handelnden Personen in seiner Geschichte mit einer treuen Schilderung der Umstände frei zu bereichern, passt nicht; es lässt sich eben des Parmenides eigne Ansicht über das Verhältniss des zweiten *λόγος* zum ersten nur mit Platons Urtheil über seine physischen Untersuchungen im Timäos, die (wie die beabsichtigten historischen im Kritias, Einl. Anm. 10) mit dem *εἰκότα* sich befassen, gegenüber den rein dialektischen in den andern Gesprächen, die mit dem Seienden und Wahren sich beschäftigen, vergleichen.

Darum können wir auch mit Zellers Ansicht über das „Seiende" des Parmenides uns nicht einverstanden erklären. Dasselbe hat nach dieser (S. 403) nicht den Werth eines metaphysischen Begriffs: es sei vielmehr nur eine Anschauung und Bezeichnung eines räumlichen, materiellen, einartigen Substrats dieser körperlichen Welt (S. 404). Eine solche Abstraction können wir nicht mit Zeller eine gewaltige und philosophische nennen, — die alte dichterische Anschauung und Vorstellung vom ursprünglichen Chaos wäre viel philosophischer und speculativer — sondern werden sie mit Platon eine recht antiphilosophische nennen, wie er oben die Materialisten und Atomistiker die wahren Widersacher des *νοῦς*, der Wahrheit und Philosophie nannte, die man erst bessern und zur Annahme eines Geistigen und einer Vernunft u. s. w. bringen müsse. Wie wäre es auch möglich jenem Substrat folgende Prädicate beizulegen: es sei *ἄναρχον ἄπαυστον, ἀγένητον, ἀνώλεθρον*, dazu *ἀτέλεστον* (wahrhaft ohne Ende)

Konnte Parmenides die Welt des Werdens nicht begreifen, so kam noch viel weniger Heraklit zu einer befriedigenden Erklärung. Wenn er behauptet, dass nur das Werdende sei und

---

οὐκ ἐπιδευές (vollkommen), *οὖλον, μουνογενές, ἀτρεμές, τωυτὸν ἐν τωυτῷ τε μένον καθ' αὐτό τε, τὸ ὄν*, mithin das *ἐτήτυμον*, die Wahrheit und Gegenstand des *πιστὸς λόγος* und des *νόημα; τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι; χρή (τὸ) τε λέγειν τὸ νοεῖν τὸ ὄν ἔμμεναι?*

Gegen Zeller (S. 402) ist noch zu bemerken, dass dem Parmenides nur das Seiende ewig und unvergänglich ist, diese werdende, von ihm nicht geleugnete Welt aber nicht; dass Parmenides in Wahrheit ein Urwesen annimmt, das im Centrum seiend alles lenke und *πάντη τόκου καὶ μίξιος ἀρχή* sei, und dass er dasselbe *Δαίμων* nennt (v. 125 ff.). Wir dürfen daher nicht mit Zeller (und Aristoteles) Parmenides in jenem Sinn einen „plastischen" Philosophen nennen und mit den Materialisten und Atomistikern zusammenstellen, sondern werden ihn mit Platon für einen wahrhaft speculativen Philosophen von grosser Tiefe halten, der aber nicht leicht zu verstehen war und nur in Sokrates und Platon Geistesverwandte fand. Ist Platon durch eine ältere Philosophie bei der wissenschaftlichen Entfaltung seiner „Ahnung" nambaft gefördert worden, so ist es nicht die Pythagoräische, sondern ausschliesslich die Parmenideische gewesen. Wir verweisen zunächst auf die Analogie in den Terminis und Ausdrücken, indem wir eine ausführliche Begründung unserer Auffassung, soweit sie nicht im Folgenden enthalten ist, einer Bearbeitung des Platonischen Parmenides vorbehalten.

Warum das Verständniss des Parmenides in seinen nächsten Zeitgenossen, seiner Umgebung und seiner Schule verloren ging, erklärt sich dadurch, dass vor Sokrates die Philosophie ein mehr instinctartiger, unmittelbarer Besitz der philosophischen Naturen und Talente, ein Eigenthum der geniereichen Individuen war (Schleiermacher: Ueber den Werth des Sokrates als Philosoph, in. d. Abh. d. Berl. Acad. 4. 1815.) und dass auch der historische Parmenides nicht im Stande war, seine Gedanken *ἱκανῶς πάντα διευκρινησάμενον ἄλλον διδάξαι.* (Platon im Parm. 135 b. Cfr. vorhin Anm. e.). Im Allgemeinen, lehrt die Geschichte, wird ein bedeutender Mann nicht am besten von den Nächsten verstanden, oft besser von dem spätgebornen Gleichartigen und besonders war es das Geschick der kinderartigen Hellenen bis auf Platon und in anderer Weise auch später, dass die Geister eines folgenden Geschlechts, rastlos vorwärts eilend, das Verständniss des vorhergehenden Geschlechts verloren, weil sie Kinder waren und blieben, eine kritische Geschichte nicht kannten, den abgestorbenen Geist nicht begriffen und der todte Buchstabe, wo ein schriftliches Zeugniss hinterlassen war, ihnen daher, mit Platon zu reden, auf ihre Fragen keine lebendige Antwort gab. Besonders merkwürdig ist in dieser Hinsicht das notorische Missverständniss des Platon durch Aristoteles, der die Lehre desselben doch nicht bloss aus dem Geschriebenen kannte.

Der Parmenides bei Platon zieht nun die oben erwähnten Folgerungen aus der Annahme von Ideen: „Gott, im Besitz der reinen Wissenschaft (*αὐτὴ ἐπιστήμη*) vom reinen Sein und der Herrschaft (*ἀρχή* (!) und *δεσποτεία*) über die Ideenwelt, kennt diese erscheinende Welt nicht und beherrscht sie nicht; der Mensch, nur in der Welt der Erscheinung zu Hause, besitzt nur Wahrnehmung und Meinung, kein wahres Wissen, die Ideen

ein Seiendes gar nicht, so ist dies der einfachste Widerspruch. Denn er kann dann nicht einmal behaupten, dass das „Werden" selbst ein Seiendes, Gleichbleibendes sei, viel weniger noch, dass

sind seiner Natur ἄγνωστα. Der Mensch ist so fern von einem Beherrschtwerden durch Gott und die Ideen, als er von einer Herrschaft über Gott und die Ideen fern ist". Dieses Dilemma, dass es keine Ideen gebe oder sie doch für die Menschen nicht erkennbar wären, muss überwunden werden; sonst führt es zum Scepticismus, Epicuräismus und zur Gottlosigkeit, (Cfr. Anm. e.); dagegen aber kämpft das Bewusstsein des Guten und das Interesse an der Philosophie in Sokrates und Parmenides (Cfr. Anm. c.). Es steht ihnen daher fest, dass jene Folgerungen in dieser Form auf einer falschen Auffassung der Ideen beruhen müssen und dass die Antinomien sich müssen lösen lassen. Die Lösung muss auf dialektischem Wege gefunden werden und der alte Philosoph zeigt dem jungen Ideenlehrer, durch welche Schule und auf welchem Wege er zur Wahrheit und Philosophie werde durchdringen können, indem er (135, e — 136, c.) verspricht zu zeigen, wie Eine Idee an vielen Theil hat und sich zu ihnen verhält, theils als Momente sie einschliessend und enthaltend, theils "dieselben an sich" ausschliessend, selbst an sich ein „Anderes" seiend, wie so die Idee bestimmt, Eins und auch Anderes ist; dann wie die Idee in dem „Vielen und Anderen" ist und auch in Bezug hierauf das „Theilhaben" zu verstehen ist und gilt.

Die eine Seite der Erörterung zeigt den Menschen *a priori* im Besitz der Ideen und stellt die reine Wissenschaft als ein apriorisch und nothwendig verknüpftes System vermöge des reinen Denkens in sich (durch λόγοι, εἴδη, von εἴδη ausgehend, zu εἴδη hin); die zweite zeigt, dass eine Welt, wie ein Etwas, ohne Idee nicht sein, noch werden, noch ein Gegenstand, der wirkt und erscheint (δύναται), ein Gegenstand der Wahrnehmung, der Meinung und Benennung sein könnte. Es wird auch deutlich nebenbei darauf hingewiesen, dass die sokratische Ideenlehre eben das, was Parmenides wünscht und gewollt hat (Cfr Anm. e), leisten, ein hinreichend klar und methodisch begründetes, mittheilbares Wissen sichern und die Wahrheit dieser werdenden Welt begreiflich machen werde und solle.

Wie Platon noch specieller das oben angeführte Dilemma auffasst und gelten lässt, indem er seine wahre Bedeutung nachweist, haben wir zum Theil gesehen. Nach seiner wahren endgültigen Lehre ist auch Gott allein der Wissende, der Mensch nur ein φιλόσοφος, der sich sehnt nach dem reinen Wissen, dem „Schauen", hier stets nur ein Wissender wird (Cfr. §2, p.). Dieses Werden aber, d. i. die Entwicklung zur Philosophie ist nur möglich, weil eine vernünftige, menschliche, *a priori* an den Ideen theilhabende Seele in dem ὁρᾶν, ἀκούειν, ὀσφραίνεσθαι ganz schon thätig ist und dass αἴτιον, die ἀρχή ist, welche in dieser Welt erst als diese menschlichen Vermögen der Wahrnehmung sich setzt, daraus μνήμη und δόξα erzeugt und am Ende die ἐπιστήμη, die auch Platon als δύναμις sich darstellt, auf diesen Voraussetzungen aufbaut. Die reine Vernunft ist in der wahren menschlichen Wahrnehmung und Meinung thätig und enthalten, der philosophische ἔρως, wie das Bewusstsein der „geschauten" Ideen, ist bei der ersten wahren Thätigkeit des aus dem Ewigen genommenen Theils (θεῖον, ἀρχή) der menschlichen Seele wirkend und schaffend; darum kann die Seele eben in diesem Werden zur reinen Vernunft sich entwickeln,

er ein Wissen vom Sein des Werdens haben und andern lehrend mittheilen könne.

Er könnte vom Werden nicht einmal eine Vorstellung, nicht einen Namen haben, viel weniger von einem werdenden Ding, das auf ihn dieselbe gleichbleibende Einwirkung übt, dieselbe Kraft äussert. [g]) Aber vor Allem musste diese Philosophie scheitern am Bewusstsein, dass es ein Gutes und Böses gebe, welches zu leugnen die Besseren von Heraklits Nachfolgern sich scheuten, wenn sie auch consequent und kühn genug waren, dem Menschen das Wissen zu nehmen und zu behaupten, Wahrheit und Irrthum, d. i. bloss subjectives Meinen, seien einerlei, der Mensch besitze nur ein solches Wahrnehmen, Meinen und Vorstellen, wie er selbst nur ein Erzeugniss der erscheinenden Welt und nie derselbe, immer ein Anderer sei. [h])

Ein Erzeugniss der Weltseele ist nun auch nach Platons Lehre der Mensch. Die Welt ist eine einheitliche und umfasst alle lebenden Wesen; sie hat natürliche Kräfte, Bewegung, Leben und eine Seele, die als Ganzes ihrem Theil, der menschlichen Seele, nach Analogie ähnlich ist; [i]) sie hat Kenntniss von den Ideen und Sehnsucht, wie Vermögen, sie zur Erscheinung zu bringen. So erzeugt sie den einzelnen Menschen nothwendig im

---

weil und wenn es Wahrnehmungen und Vorstellungen der vernünftigen Menschenseele sind und von Vernünftigem, das in der Welt erscheint. Und die reine Wissenschaft, welche den *λόγος* angiebt, wird in gesunder Weise hier nur dem Menschen zu Theil zugleich mit der richtigen Wahrnehmung, Meinung, dem richtigen Urtheil über die Erscheinung und den Einzelfall, wie sie die Tugenden voraussetzt und in sich enthält. Cfr Phädon 96, b, e; 97, a, b; 101 c; 98 c — 99 b; § 1, s. Ueber die *ἀρχή* und *δεσποτεία* Gottes und der Ideen vergl. das Folgende.

g) Theät. 183, a, b: *δεῖ δὲ οὐδὲ τοῦτο — „οὕτω" — λέγειν, οὐδ' αὖ — „μὴ οὕτω". μάλιστα δ' οὕτως ἂν αὐτοῖς* (Heraklit und seiner Schule) *ἁρμόττοι ἄπειρον λεγόμενον — τὸ „οὐδ' ὅπως".* Cfr. Theät. 179, b; 161, c, d, e.

h) Theät. 157, b: „Der Mensch ist diesen ein Schein, „ist" nicht, ist nur ein Sammelbild, *ᾧ ἀθροίσματι ἄνθρωπον τίθενται.* Theät. 166, b: „Von keinem solle man sagen, dass er *τὸν εἶναί τινα, ἀλλὰ τοὺς καὶ τούτους γιγνομένους ἀπείρους.* Phileb. 14, d: *πολλοὺς εἶναι πάλιν τοὺς ἐμὲ καὶ ἐναντίους ἀλλήλοις.* Cfr. § 2, m, l.

i) „Die durch Gottes *πρόνοια* erschaffene Welt, als *ζῶον ἔμψυχον ἔννουν τε*, gleicht *τῶν ἐν μέρους εἴδει πεφυκότων μηδενί* (Tim. 30, c, d.), sondern ihrem ewigen ausserzeitlichen *παράδειγμα*, dem *παντελεῖ ζώῳ* (31, a, b; 29, e.). Die Schöpfung der menschlichen Seele geschieht sonst *τρόπον μέν τινα τὸν αὐτόν;* die Mischung (!) im Becher, aus dem sie geschöpft wird, ist nur *ἀκήρατα δ' οὐκέτι κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως, ἀλλὰ δεύτερα καὶ τρίτα* (41, d, e.).

Umlauf der Zeiten, jeden zu seiner Stunde. Sie erhält sich, bewegt sich, dauert die ganze Zeit und führt ein beseeltes unaufhörliches Leben. [k])

Aber diese Weltseele ist doch nicht der Schöpfer der Menschen selbst. Wäre dieses dem zeitlichen Weltganzen einwohnende Lebens- und Bewegungsprincip der Schöpfer, so würde sich zunächst gar nicht erklären lassen, was das Gute und das Böse sei; denn ein Böses könnte in der Welt nicht sein, nicht hineinkommen, böse Menschen könnten gar nicht werden, weil die Welt gar nicht ausser Gott wäre, die Weltbewegung Gottes Bewegung wäre; es gäbe kein Uebel, als die Endlichkeit. Es würde ferner folgen, dass es nur Wahrnehmung für den Menschen, kein Wissen gebe und die früher zurückgewiesenen Consequenzen würden alle sich nicht vermeiden lassen.

Es nöthigte uns also die Annahme von einem Guten einzuräumen, dass es an sich seiende Einheiten geben müsse, dieselben bleibende seien und nur geistig ergriffen werden können, da sie als solche nur fürs Denken und Wissen da seien. Ferner folgte, dass diese Welt nicht ein leerer Schein und Wechsel sein könne, sondern an der Wahrheit Theil haben, ein Werden des

---

k) Tim. 40,a: „Die *ἰδέαι*, welche und so viele der *νοῦς* in *τῷ, ᾧ ἔστι, ζώῳ ἐνούσας καθορᾷ*, werden dem *κόσμος* mitgetheilt". 41,c: „Derselbe soll *κατὰ φύσιν* und *τὴν δύναμιν τοῦ ποιητοῦ καὶ πατρὸς μιμούμενος* das Werdende erzeugen, nähren und wieder aufnehmen". Nach 41,e; 42,a, d, e; 43,a, b; 69,c, d, erzeugen die Gestirne, das *οὐράνιον θεῶν γένος* und *ὄργανα χρόνων*, vom Schöpfer *παραλαβόντες ἀρχὴν ψυχῆς ἀθάνατον*, den Körper und ein *ἄλλο εἶδος ψυχῆς θνητόν* mit den aufs Endliche gerichteten Vermögen und Leidenschaften nach dem Rathschluss und der Ordnung des Schöpfers und nach seinem Gebot *κατὰ δύναμιν ὅτι κάλλιστα καὶ ἄριστα*. 38,b,c: „Das *παράδειγμα* der Welt ist ewig; der *κόσμος ἢ οὐρανος ἢ καὶ ἄλλο, ὅ,τι ποτὲ ὀνομαζόμενος μάλιστ' ἂν δέχοιτο*, ist *εἰκὼν* der seienden, und *οὗτος δὴ πᾶς ὄντως ἀεὶ λογισμὸς θεοῦ περὶ τὸν ποτὲ ἐσόμενον θεὸν λογισθεὶς ἐποίησε καὶ ἐγέννησε* denselben (Tim. 34,a; 28,b, c); er ist allein *διὰ τέλους τὸν ἅπαντα χρόνον*, mit der Zeit geworden und vergehend, *ἄν ποτε λύσις τις αὐτῶν γένηται*". Der *λογισμός* Gottes „ist", ist wahrhaft und ewig, vor dem in die Zeit tretenden, von ihm gerufenen *θεός*, dieser Welt; er ist zugleich Weisheit und schaffende Macht und Thätigkeit Gottes; er ist von einer andern Seite, da *ἀρχή*, *αἰτία* der Welt, welche diese bewegt und die an ihr Theil bekommt, das Urbild selbst, welches Gott schaut, und ist eben die *ἀΐδιος φύσις*, das seiende, *παντελές*, *νοητόν ζῶον* selbst, das „in der Ewigkeit ist". Die Urbilder, die Ideen sind, wie wir sehen, nicht bloss als Gegenstand des reinen Wissens und „Schauens" vor Gott, sondern sie stehen unter seiner reinen *δεσποτεία* und *ἀρχή* und Gott, die *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ*, ist die *ἀρχή* selbst, durch die sie und in der sie ewig sind. Vergleiche die Citate der ff. Anm.

„Andern" zu den Ideen oder eine Verbindung der Ideen mit dem „Andern", ein Sein derselben im „Andern" sein müsste. Endlich konnte das denkende Wesen sich nicht bei einer die Dinge erzeugenden Weltseele beruhigen, sofern diese es selbst nie zu einem reinen Sein bringt, immer nur wird und eine seiende Welt, von der sie ihre Wahrheit und ihr Sein hat, voraussetzt. Vor Allem konnte die Erscheinung des Menschen seiner wahren Natur nach nicht erklärt werden, der er ja ein freies Wesen, mit dem Bewusstsein und Vermögen des Guten und Bösen und dem Vermögen des reinen Denkens und Erkennens begabt erscheint. Das Denken kann so nur diese Welt selbst begreifen und zur Ruhe kommen, wenn ein geistiges Wesen angenommen wird, welches über dieser Erscheinungswelt in der Zeit ist und sie erschaffen hat, wenn eine reine Welt und ein reines, ewiges Leben und Sein angenommen wird. [1])

---

1) Theät. 184, d, ff: „Die vernünftige Seele hat allein durch sich Wissen des Seienden und der Idee". Sophist. 247, e ff: „Sie ist selbst ein solches *νοητόν*, ein Wirkliches und Wahrhaftes, das bleibend ist; sie hat eben eine eigene besondere *δύναμις*, die ja allgemein als das gültige Kriterium „wirklicher" Existenz betrachtet wird, was selbst die Materialisten einräumen". Phädr. 245, c, d, e; Phädon 105, c, d; 94, b ff.; 93; 78, b — 80, b: „Sie ist *ἀρχή*, Anfang, das Bewegende, Setzende und Beherrschende der eignen Bewegung, selbst *μονοειδές*; sie ist *ἀρχή* des Körpers, sein *prius* und *superius*, das Belebende, Formende, das Ziel Angebende und Wissende". Tim. 29, e — 30, a: „Die *φρόνιμοι* werden daher als *κυριωτάτην ἀρχήν* der Schöpfung einen Geist annehmen, der selbst *ἀγαθός* die Welt ähnlich und nach seinem Bilde schuf". Tim. 46, d, e: „Im *νοῦς* sind die *πρῶται αἰτίαι* zu suchen, die physischen Elemente und Kräfte, das Licht, das Warme und Kalte sind dienende Mittel", d. i. hinter der Natur ist ein Geist. Tim. 54, a: „Der Naturforscher wird daher immer ein *κάλλιστον* suchen". Phädon 97, c: "Ist der *νοῦς* ein alles und jedes *διακοσμῶν* und *αἴτιος*, so hat man nach dem *βέλτιστον* und *ἄριστον* zu suchen *περὶ αὐτοῦ ἐκείνου* (der göttliche *νοῦς* ist auch die *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ*) *καὶ περὶ τῶν ἄλλων; ἡ τοῦ ἀρίστου ἰδέα* ist dann Grund und Anfang (*αἰτία*, *ἀρχή*) dieser Welt, das Wesen dieser gutähnlichen Welt *καθ' ὅσον ἐνδέχεται*, *κατὰ τὸ δύνατον* (Tim. 46, d), und ihr Ziel". Phileb. 22, c: „Der wahre, göttliche *νοῦς* und *τἀγαθόν* sind *ταὐτόν* und Heiligkeit und Seligkeit". Mit dem *θεῖος νοῦς*, wie aus dieser Stelle schon erhellt, wird nicht eine theoretische Vernunft, theoretisches Vermögen, theorethisches Verhalten und theoretische Thätigkeit gegenüber einem Fremden, wie es bei der menschlichen Persönlichkeit sich findet, bezeichnet, sondern dasselbe, wie mit *ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα*, die göttliche Person, die absolute *ἀρχή*: Gottes *οὐσία* ist in diesem Sinne die Vernunft und das Gute; seine Eigenschaften, seine Vermögen, seine schöpferischen Thätigkeiten, sein *νοεῖν*, welches ein Schauen und Wollen ist, sind absolut vernünftig und gut und was er schaut und will und schafft (die Ideen), sind das Vernünftige und Gute. Phädon 98, d, e: „Wer von diesem Princip abfiele, würde kein

Zur Ahnung dieses Wesens zu gelangen, es zu finden ist schwer, in Worten es begreifen und allen mittheilen zu wollen ist unmöglich. [m]) Es ist vor aller Zeit und über allem Raum, ewig und allgegenwärtig; ist gleichbleibend und unveränderlich: als vollkommenes Wesen kann es nicht besser werden und schlechter werden will das Gute nicht; es bleibt im Eins. [n]) Es ist allein weise und allwissend; denn nur Gott ist im seienden Besitz der Ideen, deren, als des ewigen Lebens und der wahren Welt, *ἀρχή* Gott ist und hat; er schaut sie rein „in der Ewigkeit" und ebenso schaut und erkennt er diese Welt des „Andern", die durch ihn an den Ideen Theil bekommen hat und geworden ist. Das ewige Wesen ist wahrhaftig und Feind jeder Lüge und jedes trügerischen Scheins. Darum ist diese Welt und dieses Leben auch kein trügerischer Schein, sondern ist im ganzen Umfang der wahren ähnlich und hat an ihr Theil; denn im Besitz der Wahrheit und Feind aller Lüge brauchte, wollte und konnte er die Menschen nicht täuschen. [o]) Er ist allmächtig, hat Vermögen zu allem Guten, hat die Welt und alles Gewordene erschaffen. Alles Gewordene ist nur durch ihn gebunden; nur er kann so binden und nur er kann alles wieder lösen. [p]) Aber er will nicht; denn er ist das Gute; was er gebunden hat, ist schön und gut, und solches will das gute Wesen nicht lösen. Der Neid ist nicht in Gott; er ist heilig und voll Liebe. Sein Wesen und seine Substanz ist eben das Gute, die an Vermögen und Erhabenheit alles Denken übertreffende Idee des Guten. Die Welt ist aus diesem Wesen hervorgegangen und Gott hat sie nach seinem Bilde erschaffen

---

ἐραστὴς νοῦ καὶ ἐπιστήμης sein, sich oft widersprechen müssen und sich lächerlich machen, wie derjenige, welcher den Tod des Sokrates mechanisch aus der Beschaffenheit seiner Sehnen und Glieder, oder aus einer ähnlichen Verbindung von *causae* der *ἀνάγκη* herleitete und nicht andere reale Kräfte, keinen sittlichen Willen der Person als erste Ursache und *ἀρχή* zugäbe". Cfr Gess. 903, c, d.

m) Tim. 28, c: *τὸν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν.* Cfr rep. 540, 535, 533, 509, 510, 506; oben Anm. e; § I, t.

n) Tim. 37, c, d: „Das *παράδειγμα* dieser Welt ist ein *ζῶον ἀΐδιον, αἰώνιον;* der *αἰὼν μένει ἐν ἑνὶ;* nur diese Welt ist in der Zeit". 42, e, 43, a: „Der Weltschöpfer *ἔμενεν ἐν τῷ ἑαυτοῦ κατὰ τρόπον ἤθει* nach der That der Schöpfung". Rep. 382: *μένει ἀεὶ ἁπλῶς ἐν τῇ αὑτοῦ μορφῇ.*

o) Rep. 381 — 383. Cfr. Einl. 12; § 2, p, q, l; § 1, s, o: oben Anm. d, c.

p) Tim. 68, d, e: „Gott versteht allein und vermag Vieles zu Einem zu verbinden und umgekehrt Eins zu lösen". Tim. 41, a, b.

und von seinem Wesen ihr mitgetheilt; das Gute in der Welt, sofern es eben gut und schön ist, ist von ihm. Aber man darf das Gute in dieser Welt nur gutähnlich nennen; denn gut ist allein Gott. Wie in dieser erscheinenden Welt die Sonne Leben und Sein giebt und erhält, die Ursache (*αἰτία*) ist, dass der Mensch und andere Geschöpfe sehen, alles gesehen wird und sie selbst gesehen wird, so ist die Idee des Guten, das absolut gute Wesen, der Grund von Allem, [q]) hat dieser Sonne als seinem Bilde Sein ge-

q) Rep. 507: „*τὸν ἥλιον — τόκον τε καὶ ἔκγονον αὐτοῦ τοῦ ἀγαθοῦ κ. τ. α.*" 508: *ὃν ἐγέννησε ἀνάλογον ἑαυτῷ.* 509: *τοῖς γιγνωσκομένοις μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ προςεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν κ. τ. α.* Cfr. Tim. 30,a; Phädros 247,a; Polit. 269,d, e; 270,a,ff.

Um den Platonischen Begriff Gottes, als der *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ* d. i. des absoluten persönlichen Wesens, wie wir ihn in den Anmerkungen erörtert haben und nachher noch von einem andern Gesichtspunkt aus kennen lernen werden (Anm. y.), im rechten Licht und in seiner ganzen Tiefe erscheinen zu lassen, werden wir einige Parallelstellen aus den Werken eines neueren und christlichen Philosophen anführen, was geschehen kann, ohne die wesentliche Verschiedenheit der beiden philosophischen Systeme, ihrer Grundlage und ihres Ausgangspunktes zu übersehen oder zu verwischen. Wir haben das System des Professor Stahl vor Augen. In Stahls Philosophie des Rechts, Bd. II, Abth. 1, 3. Aufl. heisst es, S. 117: „Das Wesen der Person, das göttliche und das wahre menschliche Wesen, ist das Gute". S. 86: „Das Gute ist, allgemein gesprochen, nichts Anderes, als das Wesen der Person." S. 92: „Der Mensch als Person hat sein Urbild an der Idee der vollendeten Persönlichkeit, also unmittelbar an dem Wesen, d. i., der Heiligkeit Gottes". S. 86: „Aus der concret bestimmten Persönlichkeit Gottes folgt das Ethos, in den ganz concreten Eigenschaften, Liebe, Gerechtigkeit, Heiligkeit, wie sie nur angeschaut, nicht definirt werden können, besteht es. Diese Eigenschaften, wie sie Urbestimmungen der Urperson, Gottes, sind, so sind sie schlechthin und unmittelbar das Gute." S. 84: „Der Urbegriff des Guten ist der Wille Gottes in seiner Substanz, dieser göttliche Wille in seiner Substanz ist aber die unendliche Liebe, Gerechtigkeil u. s. w. die Heiligkeit Gottes. Das Gute ist nicht ein Gesetz für den göttlichen Willen (von Gott gewollt, weil es an sich das Gute war), noch eine Schöpfung des göttlichen Willens (das Gute geworden, weil und nachdem es Gott gewollt hat), sondern es ist eben selbst das Urwollen Gottes von Ewigkeit zu Ewigkeit. Das Gute als Substanz des göttlichen Willens ist etwas ewig von der göttlichen Intelligenz und göttlichen Allmacht Verschiedenes, es entspringt aus dem ewigen, positiven Inhalt des Willens. — Der persönliche Gott ist das sittliche Urbild und die sittliche Urmacht. Das Gute kann ebenso, wie das Sein, nur im Schöpfer seine Quelle haben," S. 112: „Gott ist das höchste Gut." S. 162: „Die höchste Persönlichkeit will ihren eignen heiligen Willen unwandelbar." S. 14: „Persönlichkeit allein ist wahres Sein, concret und geistig zugleich, Ursein wie Urbegriff, kann nicht definirt und nicht construirt, nur angeschaut werden, Substanz im wahren Sinne, die in allen Accidenzen dieselbe bleibt und doch unterschieden von ihnen; ist absolute Einheit, darum von vornherein Fülle

geben, ist Urgrund von allem Sein und Leben, hat alles Gute gegeben und giebt es noch, giebt dem Menschen das Erkennen, wie

des Seins; die göttlichen Attributionen sind zumal in Wechselbedingung und Wechselwirkung als Eine Totalität." Cfr. S. 16, die Anmerkung über Platon. S. 23: „Das Ziel der ganzen Schöpfung, das höchste Gut, ist, dass die göttliche Persönlichkeit in jeder menschlichen voll gegenwärtig sei, sie erfülle und zwar als Person, sohin mit dem ganzen Inhalt ihres Wesens und Geistes, ihrer Ideen, sie erfülle. Das Reich Gottes ist nach christlicher Anschauung nicht bloss ein Reich, Herrschaft, des persönlichen Gottes, sondern selbst wieder gewissermassen eine Persönlichkeit auf eine unser jetziges Vorstellen übersteigende Weise, da die Menschen sich nur in Gott wissen und in Ihm an der Fülle seiner Herrlichkeit Theil nehmen sollen. Der grosse Bau von Staat und Kirche (auf Erden) wird aufhören, denn Gott selbst wird der Staat und die Kirche sein, wie es im himmlischen Jerusalem nach Johannes keine Sonne mehr giebt, weil Gott selbst die Sonne ist." S. 100: „Das Gute als Wille Gottes bindet uns, ist Sollen, ebensowohl als das Sittengesetz und die sittliche Pflicht, wie als die Willensbeschaffenheit des Menschen, die Tugend." S. 132: „Nun liegt in der Natur des Menschen immerhin noch das Gute, sonst hätte er aufgehört Mensch zu sein, aber das ist doch nur ein beschränktes und verdunkeltes Gute, des wahrhaften, d. i., des Gott genügenden Guten ist der Mensch schlechterdings unfähig, nur in der Sphäre des menschlich Rechten und Edlen ergreift der Wille das Gute und Böse frei. Die Wiedergeburt als Umwandlung der unheiligen Willenssubstanz, eine neue Schöpfung, ist Gottes Werk, doch der Entschluss, diese umgewandelte Natur zu besiegeln, zu bejahen, festzuhalten, ist des Menschen That, Sache der Freiheit." S. 84: „Das Gute kann ebenso, wie das Sein, nur im Schöpfer seine Quelle haben. So ist vielleicht Christi Ausspruch zu verstehen: Nenne mich nicht gut; Gott allein ist gut."

S. 105: „Das Gewissen ist die primär objective Macht, die in uns zugleich als Macht unserer eignen Natur wirkt. Es ist der Punkt, in welchem göttlicher und menschlicher Wille sich durchdringen und die sittliche Natur des Menschen, die zugleich creatürlich und selbständig ist, bilden. Unser eignes sittliches Wesen, das wir als eine sittliche Macht über uns empfinden, als Gewissen, ist dies nur dadurch, dass es seine Wurzel in Gott hat." S. 91: „Gottes Beschaffenheit ist das reale Princip unsers Seins (*principium essendi*), so gewiss im irdischen Zustande (wo Gott sich persönlich verbirgt, S. 104.) unsere Selbsterkenntniss der Ausgang für die Erkenntniss Gottes ist." S. 64: „Im Gewissen ist eben noch die einzige Präsenz Gottes und das Gute ist eine Realität, die, vermöge unserer unzerstörbaren Natur als Menschen, unser eignes Wesen bildet, daher eine unmittelbare Anschauung unserer selbst. Das Gute, die Liebe u. s. w. können wir weder sinnlich wahrnehmen, noch aus jenen erstgenannten beiden Erkenntnissquellen schöpfen. Unsere ganze sittliche Erkenntniss hat lediglich diese Intuition zur Grundlage; es ist ein Rest des Inhalts jener eingebüssten Anschauung von Gott. Auch unsere theoretische Erkenntniss von Gott und den übersinnlichen Dingen hat ihr Centrum und Fundament an diesem Rest einer unmittelbaren geistigen Anschauung." S. 61: „Die Voraussetzung alles Erkennens ist die Immanenz Gottes in uns, wie in den Dingen; ohne die Eine Weltsubstanz wäre natürlich kein Zueinanderkommen möglich." S. 62: „Auch unsere Erkenntniss des höchsten Objects, Gottes und des

das Sehen, macht, dass die Dinge von ihm erkannt werden und

Universums in Gott, kann ihrer wahren Beschaffenheit nach nur Anschauen, „Schauen" sein. Allein solche Anschauung ist in dem Zustande der Entferntheit von Gott nicht möglich, weil jenes Object, Gott und seine Wirksamkeit im Universum, uns nicht präsent, ohne Präsenz des Objects aber es keine Anschauung giebt." S. 65: „Von den göttlichen Dingen kann es nie eine Demonstration und mathematische Gewissheit geben. Eine subjective Gewissheit giebt es hier allerdings durch die reale praktische Vereinigung des Menschen mit Gott im Glauben." S. 29: „Ich spreche von göttlichen Dingen in menschlicher Weise, aber ich bin mir auch bewusst, dass ich nicht der Sache adäquat, sondern nur annähernd spreche, die annähernde Einsicht in das Wesen göttlicher Schöpfung, die uns vergönnt ist, können wir nirgends anders entnehmen, als aus der Anschauung der Schöpfungen des menschlichen Geistes." S. 11: „Alles für unmöglich zu erklären, was ausser unserer Anschauung liegt, ist falsche Operation; so jene Behauptung, dass für den persönlichen, also vor- und überweltlichen Gott kein Inhalt des Selbstbewusstseins und Willens, als welcher nur aus den Objecten einer Welt erwachse, denkbar sei, ohne einen solchen aber es keine Persönlichkeit gebe. Wenn Gott von Ewigkeit den Gedanken der Welt und danach auch nothwendig die wirkliche Welt in sich getragen, so folgt die Ewigkeit der Welt; es steht doch nichts im Wege anzunehmen, dass er sich als von seinen Gedanken ein Ich unterscheidet, das ihn bewegt und schaut. Aber es ist falsche Operation. Das menschliche Bewusstsein besteht nicht ohne Beziehung zu einer vor ihm gegebenen Welt; aber sollte das göttliche Wesen als solches kein hinreichender Gegenstand und Inhalt des Bewusstseins sein, die göttliche Macht, Liebe, Weisheit, Heiligkeit gar nicht in sich bestehen, sondern nur in der Wirkung auf Objecte ausser Gott, nur als das gestaltende Princip für die Welt, sollte ein nicht bloss receptiver, sondern durchaus spontaner, schaffender Verstand unmöglich sein?" (Cfr. Platon unter Anm. k, 1.)

S. 16: „Das Sein der Persönlichkeit ist That. Ist die Wirkung eine Existenz, die nur in ihr selbst besteht, so ist die That Schöpfung und diese kommt nur der göttlichen Persönlichkeit zu." S. 27: „Das abgeleitete Dasein ist ein von der Urmacht verschiedenes, Werk ihrer That; jedes einzelne Dasein ist seiner Existenz sowohl, als seiner specifischen Bestimmtheit nach absoluter Anfang. Die Welt ist Schöpfung Gottes, nicht Explication oder Emanation, sei es physische, sei es logische, „Gott ruft dem, das nicht ist, dass es sei"; das gilt nicht bloss von der Existenz, sondern auch von der Essenz der Dinge." S. 27 ff.: „Die schöpferische Freiheit ruft etwas hervor, das nicht im Wesen des Schöpfers bereits gesetzt ist. Sie ist Urwahl, unendliche Wahl, pur aktive, hat keine Gränze; involvirt keineswegs eine Anschauung dessen, was nicht zum Sein gerufen wird sowenig nach seiner Essenz, als nach seiner Existenz. Dies Ausgeschlossene ist der Abgrund der unendlichen Möglichkeit." S. 114: „Der Wille ist Kraft des absoluten Anfangs, der absoluten Causalität. Eben damit ist der Entschluss zugleich aktive Ausschliessung der unendlichen Möglichkeit eines Andern." S. 29: „Ohne bestimmtes Wesen und Wollen ist Persönlichkeit sowenig denkbar, als ohne schöpferische Freiheit, alle Thätigkeit der Person, göttlicher oder menschlicher, ist Reproduction ihres eigenen Wesens, Offenbarung ihrer selbst, Neues setzend. Die unwandelbare Treue Gottes gegen sich selbst und in Folge dessen die Unwandelbarkeit

das Gute und Gott selbst von dem Menschen erkannt wird. Gott schuf die Welt, erhält und leitet sie.

---

der Ideen, die er seinem Wesen entsprechend gesetzt hat, und der Bestimmtheit, die er jedem Geschöpfe gab, ist der Urbegriff und Inbegriff des Nothwendigen in der Schöpfung. Wir prädiciren damit von Gott die sittliche Nothwendigkeit der Gerechtigkeit u. s. w.; eine intellectuelle Nothwendigkeit, die in dem ewigen Inhalt, Substanz der göttlichen Weisheit, liegt, eine Fülle concreter, bestimmter Anschauungen, Ideen; eine künstlerische Nothwendigkeit, indem Gott das, was er auf jener ewig nothwendigen Grundlage frei erschaffen, in der ihm verliehenen Wesenheit unwandelbar erhält". S. 31: „Ueber den Gesetzen der Natur (und der Geschichte) fordern wir noch ein Höheres d. i. ein Gesetz, abgesehen von allem Zweck, um desswillen diese bestimmten Wesenheiten der Dinge sind, warum es Feuer, Licht in dieser ihrer wirklichen Beschaffenheit gibt. Ich setze dieses Höhere in die ewigen concreten Beziehungen des göttlichen Wesens, die von Gott in bestimmter (freier) Conception als Urbilder, Ideen, der Schöpfung vorgesetzt sind, in die wir aber keine Einsicht haben, weil wir Gott nur von seiner sittlichen Seite (Gerechtigkeit, Liebe), nach der er uns im Gewissen präsent ist, nicht aber von seiner schöpferischen und intellectuellen Seite (Macht, Weisheit) erkennen. Die irdischen Dinge tragen sonach eine Analogie zu den göttlichen Verhältnissen in sich". S. 35, 34: „Die Welt ist Product der unendlichen schöpferischen Freiheit als der Kraft unendlicher Individualisirung, ein Kunstwerk. Das Geschöpf soll ein Selbständiges sein, darum ein Specifisches, das als solches nie „der Idee adäquat" sein soll". S. 32: „Die Schöpfung ist auf einen bewussten Zweck bezogen. In der absoluten Persönlichkeit Gottes können wir uns keine Schöpfung und keinen Rathschluss denken, die nicht auf den absoluten Zweck des gesammten Weltplans bezogen wären". S. 45: „Die Weltgeschichte namentlich erscheint nach diesem providentiellen Standpunkt zugleich als Mittel für einen jenseits ihrer liegenden Zweck, das Gottesreich, und als ein Zweck, als ein vollendetes Ganzes in ihr selbst, und sie ist nach der letzten Beziehung mit unbestreitbarer Wahrheit als ein Kunstwerk (von Schelling) bezeichnet worden. Sie ist ein Kunstwerk nach der Art ihres Fortgangs, indem alle Individuen nach ihrer Natur und Freiheit handeln, jedes Volk, jedes Zeitalter seinen besondern Beruf hat". (So schon Platon; vergl. Anm. y, besonders die cit. St. der Gesetze.) S. 51: „Die Weltgeschichte nimmt nur den Raum des irdischen Daseins ein. Die Entfaltung geht nicht in Gott, sondern ausser ihm vor sich". S. 69: „Wie die Ewigkeit die Attribution der Persönlichkeit im eminenten Sinne ist, so die Zeit Attribution der That und der Wirkung. Sie hat eine inhärirende Existenz an der Totalität der Schöpfung und Geschichte, nicht an den einzelnen Dingen und Vorgängen".

Die einzelnen ähnlichen Aeusserungen Platons haben wir vorher zum grössten Theil angeführt und genügt es, allgemein nur hinzuweisen, da sie jedem Leser in die Augen fallen. In dieser Weise können wir aber nur die Lehre Platons von Gott als der *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ* verstehn, jener Idee, die mit dem *ϑεῖος νοῦς* ewig dasselbe, mit wunderbaren, über alle Vorstellung erhabenen *δυνάμεις* versehen, die das *ἕν* und die *κυριωτάτη ἀρχή* sei, die reine *ἐπιστήμη*, *ἀρχή*, *δεσποτεία* der ewigen und nothwendigen Ideen habe, dieselben an sich schaue, das Wissen und Vermögen besitze, die Ideen und das Sinnliche, Körperliche dieser Welt zu neuen gewordenen

Die Welt ist aber nicht Gott. Sie ist geworden und bewegt

Einheiten, dem Abbildlichen, das πέρας (μέτρον) und ἄπειρον zu dem „Begränzten, Massvollen" dieser Welt in der Zeit und ausser Gott zu mischen und zu verbinden, d. i. das Vermögen, zu schaffen, besitze; die der Quell des Seins und Erkennens, des Gutwerdens und der Seligkeit sei, die τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος, das τέλεον, ἱκανόν und αὔταρκες sei, die nicht in der Zeit, ewig im αἰών, ἐν ἑνί, im „Jetzt", d. i. schlechthin und absolut „sei".

Die Anfänge zu dieser Lehre vom absolut guten, geistigen Wesen finden wir im Phädros: wir haben dort den „überhimmlischen Ort", das reine, ausserirdische Sein, die Lehre vom reinen intuitiven Denken, „Schauen", der „neidlosen" Gottheit, der Verbindung der Menschen mit ihr im ἔρως des Guten, den „scharfen" Begriff der Persönlichkeit, des individuellen „persönlichen" Berufs, den Begriff der Seele als ἀρχή u. s. w. Diese Anfänge haben ihre Wurzel in der Schule des Sokrates, der ja das innerste Wesen der Seele und des Guten zu erforschen, vom sokratischen ἔρως getrieben, vom Dämonium angetrieben, für „seinen" individuellen persönlichen Beruf erkannte, der unleugbar und folgerichtig zu solchen Anfängen gelangen und Platon hinführen musste, wenn er von dem unmittelbar gewissen Bewusstsein, dass es ein über menschlichem Belieben, Naturell, über subjectiver Meinung und der zufälligen Satzung erhabenes sittliches Sollen an sich gebe für den Menschen, d. i. der Präsenz des Guten im Gewissen ausging. Der Phädros enthält die Anfänge der Platonischen Lehre als eine unleugbare plötzliche und geniale Geburt, eine „Ahnung" des Ganzen, doch eben nur, als Anfänge, in mythischem Gewande. Klarer führen die Untersuchungen über das Wesen der Tugenden im Laches, Charmides, Lysis auf die Lehre hin, wenn sie am Ende nur als wahre Harmonie der bewussten persönlichen Seele und Uebereinstimmung des Wollens mit der Idee sich begreifen lassen. Bestimmter in Bezug auf die absolute Person ist der Protagoras: „Nur Gott ist gut", und der Theätet: „Gott allein ist die Gerechtigkeit". Der Sophist hebt die Realität des Geistes und alles Geistigen, eines geistigen Seins und Wirkens, des Denkens und Wollens hervor gegenüber der sinnlichen Gewissheit der Anschauung, des physischen Seins und Wirkens; im Politikos tritt dann die Lehre vom „König und der königlichen Wissenschaft und Kunst" entschieden hervor. Den Begriff Gottes, wie er, an den Politikos eben anschliessend, in der Einleitung oder dem ersten Theil des Parmenides gefasst wird, haben wir bereits erörtert. In allen Gesprächen nach dem Parmenides, in dem Symposium, Phädon, Philebos, Staat, Timäos, den Gesetzen erscheint die Lehre vom „Guten" in der endgültigen Form und Begründung. Wir sind mit K. Fr. Hermann einverstanden, dass „die Idee des Guten" in Platons mündlichen Vorträgen der letzten Zeit häufiger erörtert wurde, wie die historischen Nachrichten bezeugen, aber wir können nicht einräumen, dass er sich dem Pythagoräismus genähert und in die Arme geworfen habe und dem eigensten, dem sokratisch-platonischen Begriff des Guten untreu geworden sei, noch dass er sich wahrscheinlich deutlicher, als in seinen Schriften geschehen sei, ausgesprochen habe (Hermann: *Vindiciae, disp. de idea boni;* Plat. Phil. I. S. 553.). Das Letzte ist schon deshalb unmöglich, weil seine Zuhörer ihm bei jenen Erörterungen des Guten nicht folgen konnten, ihnen die Lehre paradox erschien (Aristox. Harm. Elem. 2. Aufl. S. 30 Meib.). Sein Schüler Speusipp fasste das höchste Wesen schon als die blosse göttliche Intel-

sich in Zeit und Raum, ist im Werden, in einer steten Bewegung

ligenz, als νοῦν, οὔτε τῷ ἑνὶ οὔτε τῷ ἀγαθῷ τὸν αὐτόν; er hatte Platons Lehre von dem „Einen" persönlichen, geistigen Wesen, welches allwissend und σόφος, die reine Vernunft selber, wie die Quelle aller Vernunft und alles vernunftgemässen Seins und Werdens ist, nicht verstanden und wich ab (Stob. Ekl. I. 58). Aehnlich ist die Abweichung und das Missverständniss des Aristoteles und seine Lehre von dem νοεῖν als dem Höchsten. Die Neuplatoniker fassen Gott wohl als das „Gute", aber wie sie die dialektische Arbeit des discursiven Denkens verschmähen, nach der unerreichbaren Höhe einer intuitiven Anschauung des göttlichen Wesens und der göttlichen Dinge, einer unmittelbaren Anschauung des „Wie" der Schöpfung, einer theosophischen Construction der aus Gott emanirenden Welt greifen, verlieren sie eben den Weg, auf dem Platon den „Vater und Schöpfer findet", verlieren die Anschauung der menschlichen Seele als ἀρχή, des menschlichen Guten und des menschlichen Schaffens und die Platonische „Idee des Guten" wird ihnen zur leeren Form für ein ganz Verschiedenes. Die neueren Ausleger fassen die „Idee des Guten" bei Platon als die Gottheit, ohne darin die Idee der absoluten Persönlichkeit zu erkennen und scheinen uns darum es auch nicht zu einer durchgehenden Consequenz und Klarheit des Verständnisses zu bringen und ungerecht gegen Platon zu werden. Vergleiche Schleiermacher, Plat. Werke, II, c, 134; Ritter, Geschichte d. Phil. II, 311 ff.; Brandis II, a, 322 ff.; Schwegler, Gesch. der Phil. 3, A, 56; Trendelenburg, *de Philebi consilio*, 17 ff.; Bonitz, *dispp. Plat.* 5 ff.; Susemihl, Genetische Entw. I, 360; Zeller, Phil. d. Gr. II, S. 453, der Platon überhaupt den Begriff der Persönlichkeit abspricht. Wir können auch das Urtheil des Professor Stahl im angeführten Werk S. 155 nicht begründet finden. „Viele edle, tiefe, an dem empirischen Staat unbefriedigte Gemüther, voll Sehnsucht nach jener wahren, ewigen Beschaffenheit des menschlichen Gemeinzustandes, haben mit edlem Sinn, aber doch unwahre Staatsverfassungen entworfen. Sie erkennen nämlich im Innersten die wahren Postulate: die völlige Einigung der Menschen zu einem sittlichen Reiche und die völlige Freiheit und Selbstbestimmung des Einzelnen und erwarten, da sie ein jenseitiges Reich der Vollendung nicht vor der Seele haben und die Depravation der menschlichen Natur ignoriren, solches im irdischen Zustande, wo es unmöglich, und vom irdischen Staat, dessen Beruf es nicht ist". Dieses Urtheil kann seinem letzten Theil nach unmöglich von Platon gelten, wie Stahl will, und diesem Hellenen den Glauben eines jenseitigen Reichs, das Bewusstsein der irdischen Mangelhaftigkeit und der Sündhaftigkeit zu rauben, scheint uns ein so grosser Irrthum, als wenn andere ihm den „scharfen Begriff" der Person, des persönlichen Berufs, der persönlichen Unsterblichkeit, der völligen Freiheit und Selbstbestimmung, der völligen sittlichen Zurechnung oder die Ahnung jener „gewollten, teuflischen Bosheit", als einer der antiken Welt nicht bekannten Willensdepravation, absprechen (Cfr §. 5.). Wir glauben bisher schon hinreichende Belege und Beweise über Platons Glauben und Lehre in Betreff des jenseitigen Reichs angeführt zu haben, um uns bei der Zurückweisung des obigen Urtheils darauf berufen zu können, ein Weiteres werden wir noch in den folgenden Paragraphen 4, 5, 6 und 7 anführen und die Lehre über die Sünde besonders §. 5 sehen. Damit sehen wir in Platons Lehre noch kein Christenthum, so wenig heute ein Philosoph, den sein Denken und Bewusstsein zu ähnlichen Resultaten führt, der aber Christus für eine mythische Person hält, ein Christ ist. Dabei kann, wie uns scheint, der erste Theil des Ur-

zwischen zwei Gegensätzen [r]); sie hat Theil an „Demselben", ist es aber nie rein, sondern immer nur in Verbindung mit dem Andern. [s]) Es ist die doppelte Natur dieser Welt und aller Dinge in ihr, vermöge der sie am Göttlichen, Ewigen, den Ideen Theil haben und doch „Anderes" sind, in vieler Beziehung schwierig zu denken; doch können wir ja, abgesehen von den schon besprochenen Gründen, die Erscheinungen nicht anders begreifen, als indem wir die gleichartigen je unter Einer Idee und Einheit zusammenfassen und begreifen, eine solche muss auch das Wirksame, Formende und Erscheinende sein und ausser diesem Entstehenden-Vergehenden, dem Aehnlichen, eine seiende *ἀρχή* [*ἰδέα, δύναμις, αἰτία*] sein und Wahrheit und Realität haben, wie auch unabhängig von dem wahrnehmenden menschlichen Subject „an sich" sein, soll der wirklichen Welt nicht alle Wahrheit und dem Menschen die Erkenntniss von ihr und zugleich die Erkenntniss vom Guten und von Gott genommen werden. [t])

Es ist die Welt ein Ganzes, eine alle Einheiten in sich schliessende Einheit mit einer Seele. [u]) Diese ist in der Weltmitte, geht

---

theils als in gewisser Beziehung richtig bestehen. Die Gütergemeinschaft, die Weibergemeinschaft sind unwahre Entwürfe, naturwidrig, streiten gegen die Natur der Sache, gegen das in den Verhältnissen und Dingen einwohnende *τέλος*, die göttliche Institution der Ehe und des Vermögens, vernichten die *ἀρχή* der freien Person; Platon übersieht eben das Individuelle und Specifische in diesen sittlichen Institutionen. Man darf aber auch nicht die Art, wie jene Entwürfe in seinem Staat auftreten, ignoriren: sie werden als irdische Massregeln der Zweckmässigkeit behandelt, die leicht aufgegeben werden, wenn einer bessere angeben könnte. Die Zwecke, welche auf diesem unwahren Wege erreicht werden sollen, sind wahre und sittliche: Gerechtigkeit, Gemeinsinn, Aufopferung, reine geistige Liebe u. s. w. sollen unter den Staatsmitgliedern erreicht werden. Vergleiche übrigens Einl. Anm. 10.

r) Tim. 33, d: *αὐτὸ ἑαυτῷ τροφὴν τὴν ἑαυτοῦ φθίσιν παρέχον*. Cfr rep. 477 ff.

s) Tim. 37, a: „Die *ψυχὴ* der Welt ist aus dem bleibenden, untheilbaren Wesen des *ταὐτοῦ* und dem theilbaren, sinnlichen des *θατέρου* zusammengesetzt, aber doch *ἕν*, indem jene widerstrebenden *οὐσίας εἴδη* durch ein beiden analoges, mittleres *εἶδος* verbunden worden sind und an der *οὐσία* Theil bekommen haben".

t) Tim. 52, b, c: „Es muss die erscheinende Welt (*εἰκών*) = *τὸ ὁμώνυμον ὅμοιόν τε ἐκείνῳ* (*ὃ νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν*), *αἰσθητὸν, γεννητὸν, πεφορημένον ἀεὶ, γιγνόμενον ἔν τινι τόπῳ* (Ort, Raum und irdische Materie), *καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπολλύμενον, δόξῃ μετ' αἰσθήσεως περιληπτόν* = dieses Abbildliche, *οὐσίας ἁμωσγέπως ἀντεχομένην* sein *ἢ μηδὲν τὸ παράπαν αὐτὴν εἶναι*, auch nicht als derselbe bleibende Schein". Cfr. Anm. g, h; Theät. 156 e, 157 a; Theät. 201 ff. (die Bekämpfung des falschen Idealismus oder Nominalismus).

u) Tim. 31, a: „Es giebt nur Eine Welt. Zwei Welten wären ähnlich

durch das Ganze und umgiebt es. Aber sie ist nicht einfach und rein, ist eine Verbindung von dem „dasselbe" und dem „Andern", hat in sich eine Erkenntniss der Ideen, nach Analogie mit dem erschaffenen Menschen, hat eine richtige Meinung und Wahrnehmung und theilt sich die Erkenntniss und Wahrnehmung in sich durch die ganze Welt mit. [v]) Sie ist das bewegende Princip dessen, was auf der Erde und um die Erde her am Himmel wechselt und bewegt wird, und bewegt ohne Irrthum nach bleibendem Gesetz [w]), was von Platon auch so ausgedrückt wird: „Die Bewegungen des „Andern", welche den Grund des Wechsels und der Veränderung enthalten, gehen durch die Bewegung und den Kreis des „dasselbe" Seienden, welches den Grund des Wahren und der Harmonie in der Welt enthält, hindurch, werden von derselben zusammengehalten, belehrt, beherrscht und eben in die vernünftige Harmonie gebracht." [x])

Die Welt ist ein in Zeit, Raum und „dieser" Materie bewegter Gott, der sich vernünftig und harmonisch bewegt; er ist ein gewordener, sein Leben selbst ist ein stetes Werden und ist dies nur durch das ewigseiende gute Wesen. Das gute Wesen hat die Weltseele gemischt und zusammengesetzt d. i. erschaffen; von seinem Rathschluss und Willen hängt auch die *λύσις* ab. Gott hat der Weltseele die beiden irrthumsfreien Bewegungen des *ταὐτοῦ καὶ ὁμοίου* und des *θατέρου* verliehen; sie schafft auf Gottes Befehl das „Ihrige" in der Zeit, auf seine Vorbilder sehend, indem sie die „Nothwendigkeit" dieser Welt gewöhnlich zum Guten hinlenkt, soweit es in der Welt der Mittel eben möglich ist,

---

und auch unähnlich; als unähnliche wären sie verschieden und andere, nicht dasselbe, als ähnliche wären sie „dasselbe", hätten Theil an „Einem", wären dessen, als des *παράδειγμα*, Abbild, mithin „Eine" Welt so nothwendig, als jenes Urbild „Eins" und „dasselbe" wäre". Cfr. rep. 597. Man kann immer nur „Eins" denken, anschauen, benennen, thun, wirken in Wahrheit; nur „Eins" ist und kann sein in diesem Sinne. Ein „*ἄπειρον*", ein Nichteins in diesem Sinne, kann nicht sein, sondern immer nur zu „Eins" werden, ist in jedem Augenblick „Eins", hat am *πέρας* Theil und lässt dann ab vom Werden. Hierüber werden wir nachher Platons Lehre ausführlicher erörtern müssen. Ein „*ἄπειρον*" denken ist kein wahres Denken, sondern dessen positives Gegentheil und ein unendliches Uebel nach Platon.

v) Cfr. Tim. 34, a, b; §. 2, a.

w) Tim. 90, d: „*αἱ τοῦ παντὸς διανοήσεις* (*ἁρμονίαι*) *καὶ περιφοραί* sind richtige". 36, e: *θείαν ἀρχὴν ἤρξατο ἀπαύστου καὶ ἔμφρονος βίου πρὸς τὸν σύμπαντα χρόνον.* Cfr. Tim. 47, c, d.

x) Cfr. Tim. 36, d; 38, e.

dass die Vernunft zur Herrschaft gelangt. [y]) Sie schafft also nur Mangelhaftes, das Zeitliche und Vergängliche, vermöge der Mittel,

y) Tim. 48,a: *νοῦ ἀνάγκης ἄρχοντος, τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν.* Cfr. 56,c,d, wo es heisst: *ἑκοῦσα πεισθεῖσά τε φύσις ὑπεῖξε*, um die zwiefache Natur der irdischen Weltbewegung zu bezeichnen; 68,e; 69,a; 46,d,e. Wie die Welt als gewordener Gott von Platon dargestellt wird, so werden es auch die Gestirne. Die gemeinsamen Merkmale und Attribute dieser Götter sind, dass sie sichtbar sind, einen endlich-körperlichen Leib haben, mit diesem eins geworden, nicht ewig, sondern lösbar sind, wenn auch vielleicht *ἀνώλεθροι;* sie haben psychisch-dynamisches Leben und ein mechanisches, ein Vermögen zu thun und zu leiden; in allen Beziehungen sind ihre Bewegungen die besten und die göttlichen oder gottähnlichen; denn sie bleiben dieselben ohne Abirren von der Bahn, ohne ein anderes zu wirken, als das ihrer *δύναμις* und *φύσις* Entsprechende; sie sind von der schönsten Gestalt, offenbaren in Allem das ewige „Schöne an sich" als ein im *ὁρατὸς τόπος* Erscheinendes; was sie sind, wirken, erleiden, ist dem Sein und Bewegen des *νοῦς* im *νοητὸς τόπος* am ähnlichsten und nächsten; so ist ihr Kreislauf ja ein Sichbewegen in demselben und in sich auf dieselbe Weise und in Harmonie mit sich, ähnlich der Bewegung des *νοῦς*; sie sind in dieser Eigenschaft Götter und *δαίμονες*, welche die Menschen belehren, Liebe, Bewunderung, Erkenntniss, Wahrnehmung ihrer erwecken, das Bewusstsein des Schönen und Guten im Menschen, der frei und namenlosem Irrthum unterworfen ist, anregen, während sie nach einem nothwendigen Gesetz sich bewegen. Aber sie sind aus *ψυχή* und *σῶμα* bestehend; ob sie gelöst werden und mit der Zeit, diesem *τόπος* und dieser Materie zu Grunde gehen werden, hängt von einer andern *βούλησις* ab und zu ihrer Fortdauer durch die ganze Zeit ist ein anderes Band, die Schöpfung des Menschen und das Werden des Guten nöthig; denn *ἡ τῷ τοῦ παντὸς βίῳ ὑπάρχουσα εὐδαίμων οὐσία* ist Plan und Zweck alles Werdens (Tim. 41, a,b: Gess. 903,c). Sie sind eben nur *κατὰ νόμον ὄντες θεοί.* —

Man sieht danach einerseits, wie Platon es meint, wenn er der Welt und den Gestirnen eine Seele, ein Wahrnehmen, Erkennen und Selbstbewegung beilegt, wie dem Menschen, dem *πάντων ζώων θεοσεβέστατον;* es ist nur ein Urtheil der Analogie, ebenso wie wenn er im Sophist die *δυνάμεις* des Denkens, Wollens, der Liebe, der Gerechtigkeit, Wissenschaft den physischen *δυνάμεις* gleichstellt, abgesehen von dem Zweck dort, den rohen Materialisten die Gewissheit eines Unsichtbaren, einer *δύναμις* zunächst, und dann die Realität eines „Etwas", „Eins", das diese *δύναμις* hat und nur durch seine Wirkung erkennbar ist, zu beweisen. Den Göttern hier wird keine Persönlichkeit, keine Freiheit, werden nicht Fehler zugeschrieben. Andererseits erkennt man, wie sie das aus Gott hervorgegangene und geschaffene Mittel, die von ihm geleiteten Werkzeuge sind, seine ewigen Zwecke zu verwirklichen. Gott allein ist der „Eine" der nicht besser werden kann, ist im *νοητὸς τόπος, νοητὸν γένος* (Rep. 510), nach Analogie gesprochen, was die Sonne im *ὁρατὸς τόπος;* er ist die *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ*, in dem die nur „denkbare" Welt begriffen ist, durch den die *ἰδέαι* sind, was sie sind, ihre *οὐσία* haben (Rep. 509, 597); er ist der wahre *βασιλεύς* (Gess. 904a.), der *πεττευτής*, welcher die Welt zum Guten lenkt (Gess. 903), regiert die nur „denkbare" Welt, die in ihm be-

συμμεταίτια, nach dem *νοῦς* und den Ideen Gottes und nur durch Gott. Denn wie sie das wahrhaft Unsterbliche, das in die Zeit tritt, um zu werden, aus Gottes Hand empfängt, so kömmt alles Gute, der Zweck und die diesem entsprechende Bewegung durch Gott in die Welt und wie Gottes *βούλησις* ihr Sein und Anfang gab und ihre Schranke bildet, so bestimmt Gott auch das Ende, wenn die Welt enden, wenn ein *λύσις* eintreten soll; denn Gott hat die Macht und die „Wissenschaft", alles Gewordene zu lösen.

---

steht, der er selbst alle *οὐσία πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει* übertrifft und erleuchtet (rep. 509; Parm. 134); die Sonne und diese Welt sind nur die analoge Schöpfung (rep. 508); es giebt auch eine göttliche Leitung dieser Welt und der Dinge, auf welche unsere Vorstellung von mechanischer Bewegung, oder auch die von der Körperbewegung durch die *ψυχή*, wie sie im Menschen erscheint und nach Analogie auf die Welt und Gestirne übertragen wurde, nicht passt, sondern ein Wesen *ποδηγεῖ ἔχουσα δυνάμεις ἄλλας τινὰς ὑπερβαλλούσας θαύματι* (Gess. 899, a; Phileb. 28, d, e; 30, c, d.). Gott ist Einer und *ἀρχή* und *αἰτία* von allem Guten und wahrhaft Seienden. Vergleiche Gess. 895—907.

Wenn K. Fr. Herrmann (Plat. Phil. S. 552, 709, 540, 695) Platon des Widerspruchs anklagt, so können wir dies nicht begründet finden; wir finden eben in allen Gesprächen dieselbe übereinstimmende Lehre von der Allursächlichkeit und Person des absolut guten Wesens. Zeller (Gesch. II S. 453) spricht Platon die Lehre der Persönlichkeit Gottes ab; weil ihm überhaupt der „schärfere Begriff" der Persönlichkeit (als der menschlichen nach Gottes Bilde?) gefehlt habe (S. 454). Den Griechen, diesem jugendlichen Volke, diesen „ewigen Kindern" fehlte im Allgemeinen dieser Begriff in theoretischer und praktischer Beziehung vor und nach Platon, weswegen sie auch das Verständniss desselben verloren, wie ihnen das Bewusstsein, nicht der individuellen Anlage (*φύσις*, Naturell), aber des „persönlichen Berufs" fehlte, ihre Moral und Religion nicht auf reiner sittlicher Liebe und absoluter Gebundenheit an einen heiligen Gott beruhte. Aber um das Letzte zu übergehen, den sokratisch-platonischen *ἔρως* und den Begriff der *ἐπιστήμη* in sittlicher Beziehung nicht weiter hier zu erörtern, so ist eben der scharfe Begriff der Persönlichkeit Platons und Sokrates Hauptgedanke und Sokrates Charakter und Geschichte ist der typische Ausdruck dieses mit ihm in die Weltgeschichte tretenden Bewusstseins nach allen Seiten. Es ist auch gar nicht zu denken, wie jenes energische Bewusstsein eines persönlichen Berufs in dem Geiste eines so tiefen Denkers von so nüchterner Consequenz, wie Sokrates war, sein konnte ohne das Bewusstsein der Person ihrem „scharfen Begriff" nach, oder ohne dahin zu führen. Vergleiche Einl. Anm. 12 und nachher § 4, 5, 7.

---

§. 4.

Begriff der wahren menschlichen Freiheit.

Das Vermögen des Guten und des Wissens von den Ideen, welches der Mensch hat, liess sich nicht erklären, wenn wir nicht einen erhabenen Schöpfer über der Welt und ein geistiges Sein annahmen und in der Welt eine Bewegung, die nicht die Gottes ist. Welche Wege giebt es nun für den Menschen in dieser erscheinenden Welt, zur Erkenntniss des Guten zu gelangen, wenn auch zu keiner seienden und bleibenden? Zunächst ist das Gute an den Dingen in der Natur in verschiedener Beziehung zerstreut und wahrhaft wirksam. Das *εὖ* ist in den Dingen und vom Schöpfer in ihnen erschaffen. [a]) Wer sich in Wahrheit dem Wirken der Dinge hingiebt, wird in der Erkenntniss des Guten gefördert; so ist die Natur ausser dem Menschen als Lehrer und Erzieher thätig zur Förderung desselben in seinem besonderen Guten. Die harmonische, gesetzliche Bewegung auf der Erde und am Himmel lehrt die Seele und erzeugt in ihr eine analoge Bewegung. [b]) Sie zwingt sie selbstthätig zu sein und lehrt sie, wie und dass Thätigkeit und Bewegung in dieser Welt das Gute erhält, Ruhe vernichtet. So ist besonders die Wirkung alles Schönen in der Natur und den menschlichen Kunstwerken beschaffen; diese sind nicht bloss ein Object für des Menschen Intelligenz und Wahrnehmung, indem sie etwa nur offenbarten, was sie sind und erscheinen, sondern wirken zugleich ein Weiteres, erwecken in ihm das Bewusstsein der Schönheit der menschlichen Seele und der reinen Schönheit an sich. [c]) Wenn man die menschlichen Vermögen theilt, die zuletzt doch auch Eins sind, wie die menschliche Seele, und in der Erscheinung und Beziehung auf

---

§ 4. a) Tim. 68, e, 69 a: „Gott ist *τὸ δὲ εὖ τεκταινόμενος ἐν πᾶσι τοῖς γιγνομένοις αὐτός.*"

b) Tim. 47, c, d; 90, d; besonders die eben citirte Stelle; 69, a: „Nach dem *θεῖον αἰτίας εἶδος* soll man forschen und trachten (*ζητεῖν*) der Glückseligkeit wegen, wie der Mensch ihrer theilhaft werden kann; ohne die Mittel dieser Welt, Wahrnehmung, Erfahrung u. s. w., ist's ihm nicht möglich, *ἐκεῖνα μόνα κατανοεῖν, οὐδ' αὖ λαβεῖν*, noch auf irgend eine Weise zu vernehmen."

c) Sympos. 210, a, b: 211, a; Anm. a; § 3, Anm. w, q, k; cfr. in Bezug auf die Kunst § 1, Anm. 5; in Bezug auf die endlichen Wissenschaften, die bloss theoretischen, wie die praktischen, Symp. 210, d; § 1, Anm. p, q, r. Es beruht darauf der pädagogische Werth der Musik, Gymnastik u. s. w., ihre nothwendige Wirkung.

anderes andere sind, [d]) und sagt, der Mensch wurde vorzugsweise leidend durch die Dinge der Welt, die seiner Wahrnehmung als schön erschienen, seiner Vernunft ihre Idee und Wahrheit offenbarten, zu seiner Schönheit hingezogen und über seine Wahrheit belehrt, so ist das Thun des Guten in der Welt, die wirkende Ausübung, der zweite, bessere Weg zur Erkenntniss des Guten. Das leidende Beobachten und eine analoge einseitige Behandlung von Wissenschaften ohne Selbstthätigkeit und ausübende Anwendung bringen eigentlich keine menschliche Erfahrung, keine Wissenschaft, keine Erinnerung und keine „Kunst" zu Stande. Es ist nun ein solches einseitige Wahrnehmen, wie Forschen dem Menschen, wenn er wirklich Wissenschaft treibt und wahrnimmt, den Augenblick ohne menschliche Selbstthätigkeit nicht möglich, [e]) sondern er ist, wenn er einen Begriff oder eine Vorstellung „auffasst", ebensowohl thätig ihn in seiner Seele producirend. Aber der Mensch kann ja, wie jene Träumer, sehend nichts sehen, er kann träumend den Boden der Wirklichkeit verlieren und träg sich eitle Gebilde ersinnen, er kann irren und Reichthum für das höchste Gut halten und verfolgen, kann in Sophistik, Scepsis seine Begriffe und seine Vernunft und einen vernünftigen, bestimmten Willen zu Grunde richten, kann der vollendete Böse werden, er kann ferner etwas jetzt Gewusstes im nächsten Zeitpunkt vergessen, was er jetzt ist und thut, zu einer anderen Zeit nicht sein, er hat selbst beim Eintritt in die Welt die Begriffe als „vergessen" in seiner Seele und ein Vermögen, sie zu ergreifen und es zu einem wirklichen Wissen in dieser Welt zu bringen, aber es kann auch dieses Vermögen unwirksam bleiben durch Mangel äusserer Veranlassung und durch eigene Unvernunft und Schuld. [f]) Wie er nun nur durch wiederholte Beobachtung zu einer wirklichen Erfahrung und zum Urtheil gelangt, durch Wiedererinnerung und Ausübung zu einem eignen wirklichen Wissen und zu einer eignen festen „Kunst", so ist es noch viel mehr mit dem Guten so beschaffen. Nur wenn er das Gute

---

d) Aber sie sind auch „an sich andere", wahrhafte, nicht nur scheinbare, nicht blosser Schein. „Ein seiendes „Eins," welches an einer Zweiheit Theil hat, nothwendig Theil hat, so dass das Eine nicht *ποτὲ* in dem zweiten Theil geworden ist, ist ja nothwendig zugleich Einheit und Zweiheit." Tim. 52, d.

e) Cfr. die betreffenden Stellen § 1, Anm. k; § 2, Anm. a. Die weitere Begründung folgt erst bei der Erörterung der Idee der Person.

f) Theät. 157, e, 158: „Der Mensch ist im Stande *παροϱᾶν*, fähig selbst der *ψευδεῖς αἰσθήσεις*", Cfr. § 2, Anm. p, e, c; Tim. 43, c, 44, a, b; 89, e, ff; über die *ἀϱγοὶ τὴν διάνοιαν*, rep. 458.

thut, erfährt er, was dasselbe wirkt und vermag, nur dann wird er selbst gut und jede That macht ihn besser [g]) und nur so wird seine Erkenntniss des Guten, die vorher bloss eine vorübergehende und nur mögliche war, eine wirkliche und bleibende, soweit es dem Menschen in der Erscheinung möglich ist. Das menschliche Gute ist ein ganz besonderes, für die Menschengattung gegebenes Gesetz. Es ist der Weg, immer mehr zur Erkenntniss desselben zu gelangen, daher der, sich guten Menschen hinzugeben, sie zu beobachten, ihnen nachzuahmen und im Verkehr mit ihnen Gutes zu thun. Im Verkehr mit einem guten Lehrer oder in einem guten Staat lernt der Mensch das Gute an sich schauen und wenn er lehrend oder handelnd das Gute in einem Menschen oder in der Gemeinde fördert. [h]) Aber wenn

---

g) Rep. 445: *τὸ μὲν δίκαια πράττειν δικαιοσύνην ἐμποιεῖ*, wie *τὰ ὑγιεινὰ ὑγίειαν.*

h) Symp. 209, a, b, c; 210, c. Beobachtung, Liebe und Ausübung sind zu vereinigen. Die erziehende Macht der Gemeinde und des Staats, sowie der Thätigkeit in diesem vernachlässigt Platon nicht; sie begründet zum Theil die zeitlichen Tugenden, diese endliche Tapferkeit, Enthaltsamkeit, Gerechtigkeit u. s. w.; wie diese bei dem platonischen Ideal eines möglichst guten Menschen auf dieser Erde alle vorausgesetzt und „nothwendig" sind, so wird ihm das Leben im Staat, die Erfahrung, Theilnahme und Thätigkeit nicht erlassen; er würde sonst im besten Fall nur halb das Seinige erfüllen (rep. 497). Wir haben (Einl. Anm. 10) bemerkt, dass Sitten, Gewohnheiten, Recht, Staatsinstitutionen nach Platon nothwendig waren als sittliche Lebensäusserungen, umgekehrt nothwendig waren als Mittel der Wiedererinnerung für die, welche nicht Philosophen waren, die Mehrheit der Bürger, die Kinder und die noch zu Bildenden. Sie haben auch jene Nothwendigkeit, nach Platon, dass sie nicht bloss Wirkung und Manifestation des sittlichen Willens, der Tugend, sind, sondern, als realisirter Entschluss und That, die mehr oder weniger tugendhaft ist, die Tugend im Subject, Individuum und Volk *una* und *simul* wirken. Stahls Philosophie des Rechts, II Bd. I Abthlg. dritte Aufl. Seite 196: „Das Recht ist das objective Ethos, die äussere Lebensgestaltung, der Beruf des Volks; bezielt (195) eine sittliche Gestalt des öffentlichen Zustandes, allgemeine, gleichmässig beobachtete Regel." S. 207: „Mangel an Beurkundung des sittlichen Gemeindewillens hat den Erfolg, dass der Ernst der sittlichen Gebote, wie aus der objectiven Lebensgestaltung und der steten Anschauung, so auch aus dem öffentlichen Bewusstsein und damit zuletzt aus der Sitte verschwindet." S. 142: „Das Verhältniss zwischen dem objectiven Ethos und der Sittlichkeit ist seiner Idee nach nothwendig ein Verhältniss der Einheit, d. i. der Homogenität und Wechseldurchdringung." S. 205: „Das Recht beruht eben so wie die Moral auf den zehn Geboten und lediglich auf ihnen." S. 115: „Der Wille beruht ferner auf einem bestimmten, sittlichen Wesen der Person, Gesinnung, Charakter, das sich in dem Entschluss offenbart; denn ohne diesen giebt es keine Person. Aber es ist mit dem jeweiligen Willensakte in Wechselwirkung durch Entschlüsse bestimmt." Nicht über die Idee des

wir früher gesehen haben, dass irgend ein entstandenes Gesetz nicht die Gerechtigkeit an sich, sondern wenn es gut war, ein aus der Erkenntniss dieser im Geist eines Volkes oder Gesetzgebers hervorgegangenes Abbild darstellte, so ist der letzte Weg zum Guten, dass der Mensch im Geist die Idee selbst zu ergreifen sucht. Denn keine Erfüllung geschriebener Gesetze dem Buchstaben nach genügt. Dies könnte ja dazu führen, grade das Gegentheil von dem zu thun, was das Gesetz gewollt hat, wie, was ein Arzt zu einer Zeit für heilsam erkannte, unter veränderten Umständen schädlich sein und dem Zweck entgegenwirken kann. Auch darf der Mensch bei einer Nachahmung oder bei der bloss loyalen tugendhaften Erfüllung nicht stehen bleiben. Dies wäre ein ähnlicher Fehler, wie wenn er nicht selbstthätig sein Wissen zu einem wirklichen, eignen Besitz durch Uebung zu beleben und zu vervollkommnen trachtete. Jeder Mensch ist eine Einheit mit eignen Gaben: er hat einen einzigen Beruf zur Verwirklichung des Guten in dieser Welt; ihm ist eine eigne Erkenntniss der Idee auf die Welt mitgegeben und die soll er wirklich machen mit allen Mitteln dieser Welt und will es auch. Er kann aber die Kenntniss dieser nicht anderswoher nehmen, als schliesslich und schlechthin aus sich selbst, indem er sich der Idee in sich erinnert und das "Seinige" thut. [i]) Alle vorhin erwähnten Wege setzen diesen letzten voraus, damit sie selbst möglich sein können. Eine Förderung in dieser letzten Erkenntniss ist der geistige, lebendige Verkehr mit einer geliebten Person von verwandten Gaben und ähnlichem Ideal. [k]) Der letzte Grund aber der Erkenntniss ist der Urgrund von Allem, der die einzelne Seele erschaffen, sie über und ausser dieser Welt das Gute, dessen sie sich in der Erscheinung erinnert, hat sehen lassen und der erkennenden Seele auch alle Erkenntniss mittheilt und bewirkt. [l])

Staats sind die beiden Philosophen verschiedener Ansicht, aber wohl über die Schätzung der jeweilig gegebenen empirischen Abbilder.

i) „Der dem Menschen angeborene und eigene *ἔρως* ist eine Sehnsucht, dass ihm *τὸ ἀγαθὸν*, ein *οἰκεῖον*, für immer zu Theil werde, aber so, dass es ein *ἔρως τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ* ist (Symp. 206, a, e); er gebiert aber und erzeugt, *ἃ πάλαι ἐκύει*." Phädr. 250,a; 249,d; Politikos, 283, 284, 295, 299, 300, 301. Die Vollendung seines Werkes ist auf dieser Welt nicht möglich. § 1. Anmerk. t.

k) Vergleiche Symp. 209, 210; Phädr. 277, 278 und besonders die mit frischen jugendlichen Farben gezeichnete Stelle, 255—256,a; über das *φύσει φίλος τῷ θεραπεύοντι*, die Geistesverwandtschaft, Phädr. 253, a, b,c.

l) Gott hat den einzelnen Menschen erschaffen, er hat ihm Bewusstsein der intelligibelen Dinge, der Ideen, Bewusstsein der höchsten Idee des

§. 5.

Begriff der Sünde.

Der Gute thut und erkennt das, was er soll in dieser Welt, sein eigenstes Werk und „Eins". Die Idee davon ist Eine und

---

Guten mitgetheilt, ihm das Vermögen, dieser gemäss zu werden, zu handeln und sie zu erkennen, gegeben und die Liebe als Mittlerin zwischen dieser und der intelligibelen Welt eingepflanzt; die Idee des Guten, soweit die menschliche Seele in dieser Weise an ihr Theil hat, ist in dem Einzelmenschen eine Kraft und ἀρχὴ, die alles gute und wahrhafte Thun, alle gute und wahrhafte Erkenntniss bewirkt, eben auch die Erkenntniss ihrer selbst; sie ist Schöpferin, Erhalterin aller wahren Künste und Wissenschaften in der menschlichen Welt und giebt ihnen ihr Ziel an, der Mensch selbst ist des Guten wegen erschaffen; sein Wesen ist das Gute und wer sein letztes Ziel erkannt hat, kennt ihn in Wahrheit; er ist gut vom allguten Schöpfer erschaffen nach der Idee des „Menschen an sich". Von diesen verschiedenen Gesichtspunkten aus trat uns der Platonische Begriff des Guten als Gegenstand und Wesen des wahren menschlichen Erkennens, Wollens und Thuns entgegen. Insofern nun Gott der alleinige Geber der Vermögen und Gaben, auch gegenwärtig Leiter der nach seinem Rathschluss sich abwickelnden Weltumläufe ist, sich selbst in den Erscheinungen der Natur und Geschichte und durch sie offenbart und als der Allgute und Einziggute erkannt wird, auch der Seele Erkenntniss und Bewusstsein seiner mitgegeben hat und in ihr wirkt, wird er von Platon als Urgrund aller wahren Wissenschaft, wie aller Kunst, auch der richtigen moralischen Meinung aufgefasst und mit frommer Dankbarkeit und Scheu immer verehrt. Aber Platon kennt auch eine Mitwirkung und besondere Offenbarung Gottes im Leben des Einzelmenschen, eine besondere Gnade gegen einzelne Personen. Wir dürfen nicht auf die ernsten Anrufungen Gottes in späteren Gesprächen, so dem Timäos, von diesem Gesichtspunkt aus zu sehr Gewicht legen, auch nicht auf einzelne Aeusserungen, die sich anders interpretiren lassen, zurückgehen, aber jenes Wort über Sokrates Dämonium und sein Gelangen zur Philosophie ist ein sicheres Zeugniss für Platons Lehre über die Regierung Gottes und seine ἀρχὴ zum Guten, rep. 496: *τὸ δ' ἡμέτερον οὐκ ἄξιον λέγειν, τὸ δαιμόνιον σημεῖον· ἦ γάρ πού τινι ἄλλῳ ἢ οὐδενὶ τῶν ἔμπροσθεν γέγονε.*" Zeller missversteht diese Stelle seiner Theorie zu Liebe: „Das Dämonium werde von Platon als eine besondere Unterstützung für seinen philosophischen Beruf betrachtet, insofern es ihn von der Politik abhalte, dagegen das Bewusstsein seines Berufs und der Trieb auf Gott zurückgeführt werde." (Gesch. I! Thl. S. 67, 68). Wenn man unsere Stelle nicht zunächst mit Apologie, 31,c, verbindet, sondern mit Apologie, 33,c; 40,a,b; 23b; Theät. 150,c, und Phädon 62,b, berücksichtigt, kommt man zu dem Resultat, dass Platon das Bewusstsein des persönlichen Berufs beim Sokrates und die einzelne Warnung, was nicht „seines Berufs" sei, auch nicht zu thun, nicht aus verschiedenen Quellen ableitet. Was die sonstigen Merkmale des Dämoniums nach Zeller betrifft: „Dass es nur auf einzelne, zukünftige Handlungen gehe, diese nach der Seite des Erfolges, nach ihrer Zweckmässigkeit oder Unzweckmässigkeit betrachte, mit der sittlichen Beschaffenheit vollendeter und zukünftiger Handlungen sich nicht befasse", — so fallen diese einseitigen Auf-

ihm angeboren, wie er selbst Eins ist. Seine Erscheinung ist daher eine Harmonie, ohne Zwiespalt und die Wahrheit seiner Idee

---

fassungen in sich zusammen, wenn man erwägt, dass es Sokrates zur Philosophie antreibt, diese ihm aber wesentlich sittliche Thätigkeit ist, ein lebendiger *ἔρως*, das Gute der Seele selbst zu erkennen und zu thun und in derselben Weise in andern zu fördern. Wir können die Definition Zellers und Hermanns (Plat. Philos. Thl. 1, S. 236): „Das Dämonium sei die innere Stimme des individuellen Tactes, der dem anhaltenden Beobachter der Welt... am Ende gleichsam zum unwillkürlichen Bestimmungsgrunde werde, darum auf eine höhere Eingebung leitender Götter zurückgeführt werde," nicht historisch begründet finden. Eine grosse Selbstkenntniss, eine reiche Erfahrung und Beobachtung anderer, eine eigene Sicherheit und Ueberlegenheit bei der Beurtheilung und Behandlung anderer und eine einzige Festigkeit in seinem Handeln erkennen wir in allem, was Xenophon von ihm berichtet, und musste ein scharfer Beobachter seiner selbst und anderer, der alle Tage im lebendigen Verkehr auf dem Markt und mit Menschen, die sich nicht vor einander verbargen, zubrachte, einen solchen „individuellen Tact" leicht sich aneignen. Aber dieser Tact erklärt nur Einzelnes, was auf ein Dämonium zurückgeführt wird; zum Beispiel nicht dies, dass er von der Politik sich fern hält; denn er thut es ja nicht, weil er sich unfähig glaubt und fühlt, Staatsgeschäfte zu leiten, sondern weil es mit seinem von Gott erhaltenen, individuellen, persönlichen Beruf nicht harmoniren würde, seine sittlichen Grundsätze und Lehren über die Gerechtigkeit im Staat zur Zeit sich nicht würden geltend machen können; darum wendet er sich an die einzelnen Seelen und erkennt nachher, dass ihn der Gott wahrhaft geleitet habe, da er sonst nie so alt geworden sein und so gewirkt haben würde. Dasselbe lässt sich gegen Schleiermachers Erklärung, Platons W. I, 2, S. 432, Gesch. S. 85: „solche schnelle sittliche Urtheile, die sich nicht auf deutliche Gründe zurückführen lassen und die er also nicht seinem eigentlichen Ich zuschrieb," geltend machen. Diese Erklärung trifft nur die augenblicklichen Beurtheilungen einzelner Personen und gewisse Ahnungen, aber harmonirt weder mit der citirten Stelle Platons, noch mit Apolog. 31, a: *ἐκ παιδὸς ἀρξάμενον*. Gegen beide Auffassungen ist aber das bestimmte Zeugniss der Geschichte. Dass augenblickliche Entscheidungen dem Einfluss der Götter zugeschrieben wurden, so gut wie man Erscheinungen der Götter in menschlicher Gestalt, ihre Mittheilungen durch Orakel, Vögelflug, Träume und andere Zeichen annahm, war in der griechischen Welt seit Homer allgemeines Dogma und mit dem lebendigen Polytheismus und dem Mangel an energischem Bewusstsein der Person ihrem „scharfen Begriff" nach nothwendig verbunden. Wäre nun aber das Dämonium weiter nichts und hätte Sokrates, nach Zeller, der, Schleiermachers Ansicht vereinigend, darin Hermanns Gegner ist, nur dem Geiste seiner Zeit und seines Volkes gemäss augenblickliche Eingebung für die göttliche Offenbarung nach der orthodoxen Lehre selbst gehalten und ausgegeben, wie kam zunächst ganz Athen dazu, ihn anzuklagen, dass er *καινὰ δαιμόνια* einführe? (Xenophon, mem. I, 1; Plat. Apol. 26). Xenophon polemisirt freilich gegen die Anklage und vergleicht, eben wie Zeller, das Dämonium mit dem Orakel und den anderen Wahrzeichen, aber er verräth doch wiederholt, dass es eine eigenthümliche Erscheinung sei, sowie dass Sokrates einen eigenthümlichen Begriff habe von Gott; vor den verurtheilenden Richtern des Sokrates würden die Memorabilien die Frei-

in dem „Anderen". Er lebt in Harmonie mit Gott; denn er wird, was er nach Gottes Idee sein sollte, er sehnt sich dahin und strebt,

sprechung nicht bewirkt haben. Die Aeusserung des Aristodemos, mem. I, 4, 15, und des Euthydem, IV, 3, 12, beweist, dass an eine gewöhnliche Offenbarung der Götter bei jenem Dämonium gar nicht gedacht wurde. Ferner spricht das Zeugniss Platons es deutlich aus, dass, wie Sokrates mit keinem Menschen der Gegenwart und Vergangenheit sich vergleichen lasse, so auch solche Stimme keinem *τῶν ἔμπροσθεν* zu Theil geworden sei. (Symp. 221, d). Es kann darum auch unter dem Dämonium nicht einfach die Seele verstanden werden, als der Sitz des *ἔρως* u. s. w., die von Platon sonst wohl *θεῖον, δαιμόνιον* genannt wird. Endlich ist sein eignes Zeugniss von entscheidendem Gewicht. Von seinem Monotheismus giebt Xenophon, mem. I, 4, 17, 18, ein unwillkührliches Zeugniss: *τὸν δὲ τοῦ θεοῦ ὀφθαλμὸν ἅμα πάντα ὁρᾶν, τὸ θεῖον πάντα ἀκούειν, πανταχοῦ παρεῖναι, ἅμα πάντων ἐπιμελεῖσθαι, τὴν ἐν τῷ παντὶ φρόνησιν τὰ πάντα, ὅπως ἂν αὐτῇ ἡδὺ ῇ, οὕτω τίθεσθαι.* Cfr. mem. IV, 3, 14. Seine Widerlegung der Anklage (Plat. Apol. 26 b, ff.) weist ironisch nach, dass der Ankläger sinnlos sich widerspreche, der Angeklagte kein *ἄθεος* sein könne; er bekennt aber allenthalben seinen Glauben, dass er ein besonderes Werkzeug in der Hand Gottes sei und dass ihn von der Kindheit an eine innere Stimme leite. (Plat. Apolog. 31, d; 28, e; 29, d; 30, a, d, e.) Fraguier in den Mémoires de l'Académie des Inscr. IV, 368 ff. und andere bestreiten, dass Sokrates selbst an sein Dämonium geglaubt habe: es sei nur eine ironische Bezeichnung seiner natürlichen Klugheit oder blosse plaisanterie. Wir können nur zugeben, dass Sokrates, seinem Charakter und Naturell getreu, mit seinem Dämonium in ähnlicher athenisch-urbaner Weise frei gescherzt habe, wie mit seinem *ἔρως* und mit seiner eigenthümlichen äusseren Erscheinung, auch wohl; dass er scherzhaft von Eingebung gesprochen, wo eine alltägliche, gewöhnliche Ueberlegung obwaltete; eine vom jungen Platon gewagte Nachahmung des Sokrates von dieser Seite erkennen wir, Phädr. 242, c. Aber nach Xenophon scherzte er stets so, dass die verständigen Zuhörer den Ernst wohl verstanden, und verfehlte nicht zu anderer Zeit seine Ansicht mit Ernst und deutlich kund zu thun. (Mem. IV, 1. 2: *Πολλάκις ἔφη μὲν ἂν τινος ἐρᾶν, φανερὸς δ' ἦν — τῶν τὰς ψυχὰς πρὸς ἀρετὴν εὖ πεφυκότων ἐφιέμενος*; I, 3, 7; III, 11, 16. IV, 2, 40.) Es wäre mithin wenigstens unerklärt, wie Platon dahin kommen konnte, im Ernst an die Wirklichkeit des Dämoniums zu glauben. Doch zu viel schon zur Widerlegung einer Ansicht, die Sokrates zu einem frevelhaften, frivolen Spieler und zum Selbstmörder macht. Dass Sokrates selbst und seine Freunde und Schüler an die Wahrheit der göttlichen „Stimme geglaubt" haben, dass Sokrates in der Mitte der ihn verurtheilenden und tobenden Bürger laut und entschiedener, wie je, zu seinem Glauben sich bekannt hat, ist geschichtlich bezeugt; er findet dort, wo er auf sein Leben zurückschaut, dass die Gottheit ihn geleitet hat, durch den Erfolg bestätigt. Es ist daher die Frage, ob dieser Glaube nur eine subjective, grundlose Meinung sei. Das Ausserordentliche aber in der Erscheinung des Sokrates überhaupt, deren unberechenbare Wirkung in der moralischen Welt und das Unerklärliche eben jenes gewissen Glaubens bei einem Hellenen nöthigt, zu der entgegengesetzten Ansicht, oder richtiger zum Glauben sich zu bekennen. Dass Sokrates noch auf Träume achtete, das Orakel befragen hiess, bis an den Augenblick seines Sterbens Opfer

das Gute zu erkennen und zu thun mit und durch Gott. Er stimmt auch mit den übrigen Menschen überein. Denn wie die Idee des allergerechtesten Staats, „des Staats an sich", Eine ist, wie der Staat unter den Menschen sich weder aus Bedürfnissen in der Erscheinung, noch aus endlichen Eigenschaften dieses und jenes Volkes ableiten lässt [a]), wenn er nicht blosser Schein und reine Willkühr, sondern ein wahrer Gegenstand der Erfahrung und Erkenntniss sein, es eine Vervollkomnung, eine geschichtliche Entwicklung zur Idee, eine Philosophie des Staats hier geben und unter den verschiedenen Staaten und Völkern selbst ein Verständniss und eine Beziehung der Gemeinschaft und Aehnlichkeit obwalten soll, — kurz, wie der „Staat" kein gemachter Begriff der Menschen, sondern eine gegebene und seiende Idee und nur „Eins" ist [b]), so ist den Menschen auch die Idee des Guten „Eins", wonach jeder an sich und für sich trachtet. In seinem

---

verrichtete, dazu konnte mitwirken, dass er alle Athenische Satzung, die das Gute nicht untergrub, sondern vielmehr förderte, liebte, dass er als echter Hellene jene Vorstellungen und Bilder nicht aufgeben konnte, noch mochte, wie er seinen Homer nie vergass, dass sein Denken und Thun an die Sprache, die Anschauungen und Mittel seiner Zeit und Stadt gebunden war; allein die volle Wahrheit ist, dass die fromme Gesinnung das überlieferte Mythische und Mystische nicht wegwerfen konnte, dass sie religiöser Handlungen bedurfte, dass der Gewissenhafte und Religiöse auf die Winke der Gottheit allenthalben achtete, dass er endlich die überlieferte äussere Satzung nicht für eine bloss unschädliche, gar löbliche moralische Stiftung im Staat erachtete, wie ein klug rechnender Staatsmann oder wie jene Lehrer, denen, wie dem Aristophanes, die Religion wegen der Erinnerungen ihrer Kindheit, als Ueberlieferung der tapfern Ahnen und aus ähnlichen Motiven zunächst am Herzen lag, sondern er eben sie, mit Platon, nicht für menschliche Erfindung, sondern für göttliches Werk und die religiöse Begehung für eine heilige Pflicht und einen unmittelbaren Verkehr mit dem *ἐξηγητὴς πάτριος* hielt. Cfr. rep. 427, 428; Symp. 202, 203, a. Ueber den Geist, in dem Sokrates den religiösen Satzungen gemäss zu leben trachtete und lehrte, vergleiche ausser dem Eingang zum Phädon und dem Schluss die Stellen: mem. I, 4, 18; IV, 4, 13, 17; I, 1, 16, 18, 19; Xen. Anab. I. III, c, I, 4—7, edit. Krüger. — Ueber die Regierung Gottes und die Vorsehung, über die allgemeine göttliche Sorge des *βασιλεὺς τοῦ παντὸς* um den Geringsten, über die Beziehung des Einzelnen zum Ganzen, vergleiche noch besonders Platons Erörterung, Gess. 904, a, b; 903, b, c, d.

§ 5. a) Eine solche Ableitung des Staats, die behauptet, den wahren und gesunden Staat vor Augen zu haben, wird von Platon scherzweise versucht, rep. 369, ff, aber, 372, verhöhnt: *Εἰ δὲ ὑῶν πόλιν — κατεσκεύαζες, τί ἂν αὐτὰς ἄλλο ἢ ταῦτα ἐχόρταζες.*

b) Rep. 592: *ἐν οὐρανῷ — παράδειγμα ἀνακεῖται τῷ βουλομένῳ ὁρᾶν καὶ ὁρῶντι ἑαυτὸν κατοικίζειν.* 500: „Der wahre Staat war in der Welt, ist und wird sein, wo und sofern diese Muse, die wahrhafte Liebe der wahrhaften Philosophie, zur Herrschaft gelangt."

Streben nach dem Einen stimmt der Gerechte mit dem Gerechten überein; er will nicht ein „Mehreres" haben, noch ein „Mehreres" thun oder sein, sondern wenn er es zum Sein und Thun dessen bringt, was gerecht ist und was ein anderer Gerechte thut, ist er zufrieden. Der Gute ist mit Gott, sich und allen einig und in ewiger, unendlicher Harmonie. [c]) Die Frage ist nun, was das Böse ist. Es giebt Fehler, die ihren Grund in einem endlichen Mangel zu haben scheinen. Wie der Mangel des Gesichts uns hindert, vieles auszuführen, die Krankheit eines andern Organs das Gedächtniss und das Lernen beeinträchtigt, so ist auch körperliche Krankheit scheinbar wohl Ursache von Unfreundlichkeit oder einem andern Fehler. [d]) Aehnlich erzeugt scheinbar traurige Erfahrung Menschenhass und Misstrauen, wie vergebliche Versuche, einen Gegenstand zu ergründen, Scepticismus schlechthin veranlassen. [e]) Aber wie im letzten Fall nicht die Unerforschlichkeit der Sache selbst und der Mangel eines zureichenden Grundes der Erklärung, sondern des Menschen eigner Fehler Schuld ist, so sind jene Uebel am Körper und in der umgebenden Welt nicht der Sitz des Bösen. Nicht nur konnte der Menschenfeind einen Freund finden, wenn er ihn suchte oder sich einem hingab, sondern er musste finden, dass die Menschen alle von Natur gut und die grosse Mehrheit nicht schlecht, sondern dem Guten zugänglich ist. [f]) Damit soll nicht gesagt sein, dass das Leben leicht ist. Es ist ja ein Kampf der freien Seele mit der Nothwendigkeit, einmal als äussere genommen, wonach das Erscheinende auch Ursache, „thuend", ist und auf den Geist wirkt. Mit Rücksicht darauf könnte man einen Fehlenden entschuldigen: seine natürliche, grössere Sinnlichkeit war Ursache seiner Unenthaltsamkeit; seine körperliche Schwäche war Grund seiner Feigheit; die Schuld ist nicht ihm zuzurechnen, sondern mehr seinen

---

c) Rep. 349: *ὁ δίκαιος τοῦ δικαίου οὐδαμῶς ἐθέλει πλεονεκτεῖν, οὐδὲ τῆς δικαίας πράξεως.* Ueber die Gerechtigkeit als innere Harmonie cfr. rep. 442 ff.; 432 ff.; Phädon, 93, c. ff.; 114, c: „Die Tugenden sind der Seele *κόσμος.*" Ueber die Harmonie mit Gott vergleiche zu dem Früheren, Phädon, 115, a; 62, b; 63, c. Der *τελέως δίκαιος* wird aber von den Menschen in dieser Welt nicht erreicht, wie hinter der vollkommenen Gerechtigkeit alles zurückbleibt, (rep. 472,) und der beste Staat *γῆς γε οὐδαμοῦ* sein will (rep. 492). Cfr. § 2, Anm. p.

d) Tim. 86, ff.

e) Phädon, 89, d — 91.

f) Cfr. zu der vorigen Stelle, rep. 500: „*ἐν ὀλίγοις τισὶν ἡγοῦμαι, ἀλλ' οὐκ ἐν τῷ πλήθει χαλεπὴν οὕτω φύσιν γίγνεσθαι* — (die teuflische Schlechtigkeit). Die Natur, die Gesinnung der *πολλοὶ* ist gut; die soll man nicht anklagen, sie will das Bessere und ist folgsam"; 501.

Erzeugern. Man könnte so weiter gehen und mit natürlichen Eigenschaften und Gaben des Geistes, die angeboren sind, dem geringeren Vorstande, der Vergesslichkeit u. s. w., entschuldigen wollen. Aber es gäbe dann eigentlich weder Gutes, noch Böses für die Seele und man dürfte auch nicht einmal die Eltern verantwortlich machen für ihre Kinder, wenn das Böse der Seele eine Krankheit wäre, die von aussen, von einer körperlichen Krankheit in dieselbe sich fortpflanzte. Soll das Verhalten der Eltern Verantwortung tragen und die Folgen ihrer Thaten ihnen zugerechnet werden, so müssen sie anders haben handeln können und eine Kenntniss von dem Guten und Bewusstsein der nothwendigen guten Folgen einerseits, der bösen Folgen andererseits gehabt haben. [g]) Ein eigentliches Böse kann es also nur geben, wenn der Mensch unabhängig ist von der Erscheinung und der äusseren nothwendigen Einwirkung in ihr. Die Dinge und die endlichen Mängel und Uebel wirken nicht das Böse, sondern setzen den bösen Willen und die freie Wahl des Bösen voraus, wie das Gute die Erkenntniss und das freie Wollen des Guten, wenn sie böse sein und dazu mitwirken und daraus erfolgen sollen. Denn die andere Nothwendigkeit, dass aus der einen bösen That in dieser Welt der nothwendigen Folgen und des Nacheinander eine schlimmere und grössere des Thäters erfolge, herrscht auch in der Welt. [h]) Doch der Mensch ist immer frei, zu Anfang seiner zeitlichen Erscheinung zumeist; zu jeder Zeit ist es aber möglich, dass er, durch einen Lehrer, sich selbst oder Gott an das Gute erinnert, sich bessert. [i]) Vor Allem steht fest, dass die Krankheit des Körpers keine Krankheit der Seele sei, noch sie erzeuge, sondern nur eine Veranlassung höchstens werden könne, wie die Krankheit einer Speise eine dem menschlichen Körper eigene Krankheit, etwa das Fieber, veranlassen könne. Ebenso wenig kann man das Böse damit entschuldigen, dass man nur böse Aeusserungen vernom-

g) Cfr. § 1, Anmerk. o, 5; § 2, Anm. 1; Tim. 42, e; 44, b, c; rep. 610: *ἐὰν μὴ σώματος πονηρία ψυχῇ ψυχῆς πονηρίαν ἐμποιῇ καὶ τ. α.* „Die *ἀδικία* ist eine *οἰκεία πονηρία, κακία, οἰκεῖον κακὸν* der Seele *ὥσπερ* (!) *νόσος*".

h) Rep. 445: „*τὸ δ' ἄδικα πράττειν ἀδικίαν, ἐμποιεῖ.* Cfr. § 4, Anm. g.

i) Rep. 492, 493: „Menschliche Lehre und Ermahnung würden wohl nicht nützen in einer ganz verdorbenen Gemeinde, wenn das *ἦθος* sich dem sophistischen Einfluss hingiebt; das *θεῖον ἦθος* nehmen wir aus: *εὖ γὰρ χρὴ εἰδέναι, ὅ τί περ ἂν σωθῇ τε καὶ γένηται, οἷον δεῖ, ἐν τοιαύτῃ καταστάσει πολιτειῶν, θεοῦ μοῖραν αὐτὸ σῶσαι λέγων οὐ κακῶς ἐρεῖς.* 500: *πρὶν ἂν — ἔκ τινος θείας ἐπιπνοίας — ἀληθινὸς ἔρως ἐμπέσῃ.*

men, nur böse Thaten im Staate gesehen und keinen Lehrer im Guten gefunden hat. Die Macht und nothwendige Einwirkung des Ersten ist nicht zu leugnen und eine ähnliche auf dem moralischen Gebiet, wie die vorhin erwähnte der natürlichen Mächte; die Wirkung eines guten Lehrers haben wir im vorigen Paragraphen gesehen, aber auch, dass die Einpflanzung von einer Erkenntniss des Guten in eine andere Seele nicht gelingen konnte, wenn sie nicht selbst zum Guten sich bewegte, bestimmte, gut war und irgendwie die Idee des Guten besass. Es ist das Böse aus Unwissenheit nicht zu erklären, noch damit zu entschuldigen. Jeder hat, gut erschaffen, gleich im Anfang eine von Gott gegebene Erkenntniss vom Bösen und Bewusstsein der nothwendigen Folgen. [k]) Ueberhaupt kann auch daher und wird kein Mensch mit Unwissenheit sich entschuldigen; denn diese ist ja sein eigner Fehler, widerspricht seinem Wesen, wie dem, was er selbst wünscht und erstreben soll, ist ein erster Fehler und Lüge und Trug ist überhaupt ihm selbst ein im Grunde seines Wesens und dem wahrhaftigen Gott verhasstes Böse. [l])

Es giebt nun unendlich viele Weisen des Bösen. Denn wenn das Gute und Richtige in einem bestimmten Fall nur Eins sein und als die richtige Mitte dargestellt werden kann, so ist das Fehlen nach beiden Seiten unendlich. [m]) So thun viele Böses

---

k) „Es kann die Wahl des bösen Lebens hier in der Erscheinung, obgleich das *παράδειγμα* desselben, wie das des guten Lebens, *ἐν τῷ ὄντι* aufgestellt und der Seele bekannt ist, wohl die *ἐσχάτη ἄνοια* genannt werden", (Thät. 176,e.) wie sie der Seele eigenthümliche *νόσος* genannt wurde. Anm. g.

l) Phädon, 91,b, sagt Sokrates: „Ist mein Glaube an Unsterblichkeit ein Irrthum, so wird diese *ἄγνοια* nicht lange dauern, was ja ein *κακὸν* wäre, sondern wird in Kurzem vernichtet sein". Rep. 536: „Diejenige Seele müssen wir für verkrüppelt halten, die *τὸ μὲν ἑκούσιον ψεῦδος μισῇ καὶ χαλεπῶς φέρῃ αὐτή τε καὶ ἑτέρων ψευδομένων ὑπεραγανακτῇ, τὸ δ᾽ ἀκούσιον εὐκόλως προςδέχηται καὶ ἀμαθαίνουσά που ἁλισκομένη μὴ ἀγανακτῇ, ἀλλ᾽ εὐχερῶς ὥσπερ θηρίον ὕειον ἐν ἀμαθίᾳ μολύνηται.*" Rep. 383: „Der wahrhaftige Schöpfer hasst das *ψεῦδος* in jeder Weise." Nach Platon ist die Entschuldigung anderer ohne Zorn und Eifer ein moralischer Fehler.

m) Rep. 445: *φαίνεται ἓν μὲν εἶδος ἀρετῆς, ἄπειρα δὲ κακίας.* Politikos, 307,bff: „Es kommt aufs richtige Mass, auf richtige Mischung an." 283,e, 284,e: „Das Mass ist kein mathematisches, kein Grössenmass, sondern die richtige Mitte, das Sittliche, *τὸ μέτριον, πρέπον, δέον*, im Gegensatz zu dem Irrthum nach beiden Extremen." 294,b: „Die Verhältnisse sind immer andere, die Personen verschiedene; es giebt unendliche Möglichkeiten des Irrthums, stets nur Eine richtige Handlungsweise; die könig-

aus unendlich verschiedenen, körperlich sinnlichen Motiven und verschiedenen Neigungen ihrer endlichen Natur und es scheint, wenn man ihnen diese rauben könnte, würde man sie für das Gute gewinnen. Diese Classe sind wir geneigt zu bedauern und zu entschuldigen. [n]) Eine zweite Classe scheint keine Kenntniss zu haben vom wirklichen Guten; sie halten „dies und jenes" in der Welt dafür und jagen wie blind nach „diesem" vergänglichen Bild, als solchem, nicht inwiefern es Theil hat am Guten. Es hat bei diesen den Anschein, als wenn wir sie durch richtige Belehrung auf den wahren Weg bringen könnten und als ob nur Unwissenheit der Grund ihrer Schlechtigkeit ist und mit der Aufklärung zugleich ihre Thaten sich verwandeln müssten. [o]) Wir verabscheuen wohl solch einen Irrthum und Fehler, eben wie jenen des Wahnsinns, aber sind auch wiederum geneigt, diesen räthselhaften Zustand der Unwissenheit mit analogen Gründen zu entschuldigen. Die Wahrheit aber ist, dass diese Menschen böse sind, nur nicht vollendet böse, [p]) etwa wie das Bewusstsein und die Liebe des Guten sich in unendlich verschiedenem Grad der Energie und auf verschiedenen Stufen in der menschlichen Entwickelung bis zur höchsten Wissenschaft verschieden offenbarte, aber doch auf jeder Stufe wahrhaft vorhanden war.

---

liche *ἐπιστήμη* erkennt und trifft das Richtige." Cfr. 295, c, d; 299; 300, c; 301, b.

n) Tim. 86 ff. Ueber die Entschuldigung, cfr. Anm. l; Ges. 902, b. Man muss immer festhalten, dass die Seele nach Platon vor Allem frei ist, sich selbst bestimmt und die *ἀρχὴ* ist und hat. Phädon, 94, c, d; 79d; rep. 440, 441. Die Erziehung wirkt durch Gymnastik und ähnliche Mittel, (Phädon, 94, c, d.) darf auch wohl in der Regel wirklichen Erfolg hoffen, da die freie persönliche Seele von Natur folgsam ist (Anm. f.) und in ihrer Vereinigung mit diesem zu- und abfliessenden Körper vom Erzieher auf körperlichem Wege nothwendig getroffen werden kann, wie sie ja in diesem Leben an die Natur gewiesen ist, die natürlichen Mittel zu ihrem Leben nicht entbehren kann, (§ 4, Anm. b.) wie ja ein Hingeben an das Körperliche die Seele selbst der Erfahrung gemäss *ὁμότροπος* und *ὁμότροφος*, gleichsam körperlicher macht. (Phädon, 83, d.)

o) „Die Mitwirkung der *ὀρθὴ τροφὴ παιδεύσεως* ist wichtig, wie in der Regel nothwendig erfolgreich." Tim. 44, b, c; 86 ff; rep. 519. Es beruht ja darauf Platons Pädagogik, wie jede andere. Die Bewegungen dieser Welt in natürlicher und moralischer Beziehung sind ja nothwendige und wahre; darum giebt es in Bezug auf sie richtige Meinungen, wie eine Wissenschaft und der richtige Erzieher ist der, welcher im einzelnen Fall in Bezug auf die einzelne Person die Kenntniss des Richtigen hat. Ueber die Vereinigung der Nothwendigkeit mit der Freiheit cfr. den vorigen Paragraphen.

p) Phädon, 89, e, 90, a; rep. 492; 519; Euthydem, 307, a.

Der vollendete Böse zeigt uns das Böse erst seiner wahren Natur, Macht und Wirkung nach.

Solche vollendete Uebelthäter, die freilich, wie auch das Ausgezeichnete auf der guten Seite, selten in dieser Welt sind, sie wissen, dass sie auf unrechtem Wege sind, selbst im Schlaf stört sie das Bewusstsein davon. q) Dennoch verharren sie dabei und sie gefallen sich, wenn sie etwa im Lehren und Verbreiten von Unwahrheit und Verwirrung, in der sie selbst befangen sind, oder in der Kunst und Fertigkeit, Böses auszuüben, einen Ruf erlangen und recht gefürchtet werden. r) Eine Unwissenheit in jenem vorhin erwähnten Sinne ist das Böse in ihnen nicht. Aber man kann wohl sagen, dass der Böse nicht das Wissen vom Guten hat, welches der Gutgewordene besitzt. Dieser, der nach dem ewigen Guten und Wahren trachtet, es in der Seele schaut, liebt, zu einer gewissen Fertigkeit im Handeln und urtheilenden Anwenden des Gewussten es bringt, erfährt eigentlich nur, was das Gute ist und wirkt, und hat wirkliches Wissen davon im praktischen und theoretischen Sinn. Ein solcher, der das gleichbleibende Gute und Eine wahrhaft weiss und sicher, hat auch Kenntniss vom Bösen und erkennt es erst wahrhaft, wo es ihm in der Welt entgegentritt. Dagegen hat der Böse in diesem Sinne keine wahre reale Erkenntniss vom Guten, keine Erfahrung darin, keine Ahnung von dem Wirken desselben, steht selbst ausser aller Einwirkung der *ἰδέα, δύναμις* auf seinen Geist. Ja wo das Gute in andern Menschen ihm entgegentritt, erkennt er es nicht im rechten Licht, nennt solche einfältig und beurtheilt sie falsch. s) Auch von seinem eignen Sein hat er eigentlich keine richtige Erkenntniss; denn sein Handeln und Wollen geht auf keinen wahren und seienden Zweck, sondern auf „immer Anderes" und ist eben selbst ohne Gesetz und Stetigkeit. Solche Willkühr ist aber die rechte Unvernunft und reine, wahre „Unkenntniss." t) Von

---

q) Rep. 611: *πρός γ' ἔτι τῷ ζωτικῷ ἄγρυπνον (παρέχει)*. Cfr. § 3, d; § 1, o.

r) Theät. 176, d: *ἀγάλλονται ὀνείδει καὶ οἴονται ἀκούειν, ὅτι οὐ λῆροί εἰσι.*

s) Phädon 97, d: „Wer das *ἄριστον καὶ βέλτιστον* kennt, muss auch *τὸ χεῖρον* kennen." Rep. 408, 409: „Die Schlechtigkeit möchte wohl niemals die Tugend sowohl, als sich selbst erkennen, die Tugend wird aber mit der Zeit Erkenntniss ihrer selbst und zugleich der Schlechtigkeit gewinnen."

t) Theät. 176, d, e: „Sie schmeicheln sich, dass sie *δεινοὶ* heissen, wissen in ihrer Thorheit nicht, wie. Sie haben Bewusstsein von dem *βίος ἄθεος* und den nothwendigen Folgen, sehen es aber in ihrer *ἠλιθιότης* und

dem unseligen Zustand eines solchen hat aber eigentliche Erkenntniss nur, wer im Besitz des Wahren ist, nicht, wer in jenem Zustand befangen ist. Man kann ja die Erkenntniss des Guten allein wahre Erkenntniss nennen, weil sie ja ein Wissen und Wahrnehmen des „Gleichbleibenden und desselben" auf gleiche Weise in gleicher Beziehung ist, was ja des Wissens Kriterium ist.

Das Böse im Menschen ist keine Krankheit der Seele im natürlichen Sinn. Denn Krankheit schwächt das Natürliche, löst es auf und vernichtet es, das Böse aber schwächt keine Kraft des Verstandes, keine Gabe, sondern diese zeigt sich eben in der Ausübung des Schlechten nur gewaltiger. Die gewaltig im Guten hätten sein können, sind es jetzt im Bösen. Das Böse vernichtet nicht die Seele, tödtet nicht dessen Leben, sondern gönnt ihm nicht einmal einen ruhigen Schlaf. [u]) Der vollendete Böse ist mit keinem in Harmonie. Der Gerechte war zufrieden, wenn er erreichte, was gerecht war und wie es gerecht war, worin er mit den andern Gerechten übereinstimmte. Der Böse will mehr haben, als diese, und ist nicht zufrieden bei einer gerechten That und erlangtem Recht. Er ist ohne alle Gleichheit und Gemeinschaft mit den Gerechten. Aber auch mit den andern Bösen ist er ohne Gemeinschaft. Beobachtete er gegen diese Treue oder Billigkeit u. s. w., so wäre dies nicht der vollendete Böse, sondern er wäre in dieser Beziehung und theilweise gut. [v]) Der

---

ἄνοια nicht und bringen es nicht zum Wissen." Rep. 574: „Der Schlechte bietet den Göttern Trotz und wähnt sich mächtig genug, um ihrer Herrschaft sich zu entziehen, und will es." Rep. 500: „χαλεπαίνει τῷ μὴ χαλεπῷ, φθονεῖ τῷ μὴ φθονερῷ." Rep. 576: „Sind ohne Liebe gegen Eltern, Vaterland, überhaupt in ihrem ganzen Leben φίλοι μὲν οὐδέποτε οὐδενὶ." 579: „Der Tyrann beneidet jeden, dem etwas Gutes widerfährt." 578: „Die Seele desselben ist in sich selbst ταραχῆς καὶ μεταμελείας μεστή, φόβου γέμει." 574, 580: „Dabei wird er durch seine zeitlichen ἐπιτηδεύματα und ἀρχή, jede That, jeden Gedanken und Entschluss nothwendig immer mehr ein φθονερός, ἄπιστος, ἄδικος, ἄφιλος, ἀνόσιος καὶ πάσης κακίας πανδοκεύς τε καὶ τροφεύς." Es spricht Platon an den letzten Stellen von dem Tyrannen, aber dieser ist nur, als der hervorragende Uebelthäter, besonders geschildert, nach rep. 576.

u) Vergleiche rep. 608—611; 519: „ὅ (der göttliche Theil der Seele) τὴν μὲν δύναμιν οὐδέποτε ἀπόλλυσιν."

v) Das vollendete Gute ist nach Platon überhaupt nicht in dieser Welt anzutreffen, wie wir öfters gesehen haben, aber auch das relativ vollendete oder ausgezeichnete Gute, wie Böse ist in dieser Welt nur selten. Cfr. Phädon, 89: „Das Mittelmässige überwiegt und jeder schwebt in Gefahr, von dem eben geschilderten Bösen ergriffen zu werden; keinem bleibt die Versuchung zu diesem Bösen „ohne Ende" fern und jeder trägt wohl irgendwie einen Schaden an seiner Seele." Das ἢ παντάπασι ἀπαλλάττε-

vollendete Ungerechte will ein „Mehreres" haben und sein, als die Gleichen, und erkennt kein bindendes Gesetz überhaupt. Es findet zwischen ihm und den andern keine gleiche Gesinnung und keine Harmonie irgend welcher Art statt. Endlich lebt er, was schon berührt ist, mit sich in Uneinigkeit. Er will nie dasselbe, immer mehr haben und mehr sein, als er ist, er lebt in ewiger Unruhe und sein Streben ist ohne Ziel und Gränze und ohne Stetigkeit. Das vollendete Böse ist die reine unendliche Disharmonie der Seele mit sich und mit allen, wie das wahrhaft Gute die vollkommene geistige Harmonie war. w)

σθαι der bösen Begierden und Regungen (rep. 571) können wir mit Rücksicht auf 562: καὶ πάνυ δοκοῦσιν ἡμῶν ἐνίοις μετρίοις εἶναι, nur so verstehen: „Die Fehlerlosigkeit muss möglich und erreichbar sein in der Welt; die Erfahrung und Geschichte zeigt uns aber keinen Fehlerlosen; man wird nur vielleicht sagen können, dieser oder jener bleibt weniger hinter seinem „Soll" zurück." Vergleiche rep. 472: ὃς ἂν (ἡμῶν) ἐκείνοις (τῷ τελέως δικαίῳ, τῷ ἀδικωτάτῳ) ὅτι ὁμοιότατος ᾖ κ. τ. α. —

w) Vergleiche Anm. c, sämmtliche Stellen, wo dem Guten sein Gegentheil gegenübergehalten wird; besonders wird die Disharmonie, der innere Widerspruch und die Unwahrheit des Bösen, rep. 349—354, 571—581, bestimmt gezeichnet, so dass man von der hier gegebenen Definition ausgehend die Schwierigkeiten anderer Aeusserungen Platons wird lösen können, ohne ihn des Widerspruchs anzuklagen. Vorwürfe, dass Platon bald Unsittlichkeit, wie Unwissenheit für unfreiwillig erkläre, bald den Menschen verantwortlich mache, dass er sich des eignen Widerspruchs gar nicht bewusst gewesen sei, werden ihm, wie uns scheint, mit Unrecht gemacht. Wir glauben eben gefunden und nachgewiesen zu haben, dass Platon von dem Bösen als Gedankenlosigkeit, dem παρορᾶν, παρακούειν an bis zu dem, wo der Uebelthäter Gefallen am Bösen, als solchem, hat, der Tyrann sagt: „Ich bin gewillt, den Göttern zu trotzen", (ἐπιχειχεῖ καὶ ἐλπίζει) den Menschen allein verantwortlich macht, nie der Aussenwelt, noch dem Körperlichen ohne Weiteres die Schuld zuschreibt; dass er aber wohl der Erfahrung gemäss Vermeidung des Abirrens vom Richtigen nach dieser oder jener Seite für unmöglich, oder nirgends wirklich erreicht hält in diesem Dasein. Zeller meint, (Gesch. Th. II, S. 544), Platon habe die Fragen nach der göttlichen Weltregierung, dem Naturzusammenhang, der freien Selbstbestimmung nicht aufgeworfen. Auch diese Behauptung scheint uns unbegründet und wir glauben in diesem und den vorigen Paragraphen das Gegentheil bewiesen und gezeigt zu haben, welche Lösung der tiefsinnige Philosoph und objective Beobachter des Lebens und der Geschichte moralischer Entwickelung gefunden hat.

Haben wir nun die Ursache des Bösen in der Welt, — nicht des Uebels und Mangels dieser Welt und alles dessen überhaupt, was wird — richtig in dem bösen, von Gott, der Vernunft und ihrer Wahrheit in der geschilderten Weise abgefallenen Willen des freien Menschen gefunden, der selbst Gott sein will und zu sein sich einbildet, so lässt sich damit auch ferner vereinigen, was, Gess. 896 ff. gesagt wird: „Es giebt zweierlei See-

§. 6.

Die Einheit der Person.

Nur was Idee ist, ist wahrhaft und bleibend und kann gewusst werden und das Werdende nur, wenn es ähnlich ist. Das „immer Andere" ist unbegränzt und unbegreiflich. [a]) Ein solches kann aber auch nicht irgendwie ausser meinem Denken sein. Ein Unbegränztes, ein Unendliches kann gar nicht sein, sondern nur werden und wäre in jedem Augenblick oder Zeitabschnitt ein Begränztes. [b]) Es ist alles Werden nur wahrhaft, wenn in der Er-

len, die vernünftige, (897, b,) Ursache von Gutem, Schönem, Gerechtem (896, a,), die der göttlichen Vernunft folgende, Grund der gleichbleibenden Bewegung (898, a,), eine *εὐεργέτις*, (896, e,); die Welt und die Gestirne sind von Einer solchen oder mehreren solchen irgendwie bewegt, (898, c, e, 899, a,); die zweite Art wäre die, welche *ἀνοίᾳ συγγενομένη* in aller Beziehung das positive Gegentheil *δύναται καὶ ἀπεργάζεται* (896, e, 897, b); diese ist auch in der Welt, aber nur in der Menschenwelt; in jeder Menschenseele ist *τὸ μὲν ἀγαθόν, τὸ δὲ κακόν* (904, a, b,), das Menschenleben ist ein fortwährender Kampf gegen den bösen Geist; die Götter und Dämonen sind seine Helfer (906, a), sein Leben ist eine *γένεσις* zur *οὐσία* (903, c); sein Geschick ist nicht bloss ein freigewähltes, sondern ein selbstgemachtes, er besitzt in sich *τὴν τῆς μεταβολῆς αἰτίαν* und wird *κατὰ τὴν τῆς εἱμαρμένης τάξιν καὶ νόμον* (904, c)." Wir können nun in dieser Darstellung durchaus keine Abweichung sehen von jenem Standpunkt, wo er (Theät. 186, d, e) von den zwei Paradeigmata spricht, des besten Lebens und des gottlosen, die jeder Mensch hat und wie der Böse gar nicht die Strafe klar merke, von der er schon ergriffen werde. Andere ähnliche Berührungspunkte aus anderen Gesprächen haben wir angeführt: Anm. v, m, n, g, h, b; § 4, Anm. i, g; § 1, Anm. s, k, q; § 2 a, p. Wir können natürlich nicht mit Hermann, Steinbart, Zeller und andern finden, dass Platon eine böse Weltseele annehme und stimmen im Resultat mit Böckh und Ritter überein. Cfr. Zeller, Gesch. II S. 636. die angef. Werke und was vorhin, § 4, Anm. l, § 3, Anm. g, gesagt ist.

§ 6. a) Theät. 162, e: „Das Apodiktische, Nothwendige wird gewusst." Theät. 186, c: „Die Wissenschaft bezieht sich auf die *οὐσία*." Parm. 134, a: Die *αὐτὴ ἐπιστήμη* ist Wissenschaft des wahrhaft Seienden." Rep. 510: „Die reine *νόησις* bezieht sich auf die *εἴδη*." Rep. 477: „Die *γνῶσις* ist *ἐπὶ τῷ ὄντι*." (476: *αὐτὸ ἓν ἕκαστον*. 479: *ἰδέα ἀεὶ μὲν κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχουσα*.) Phileb. 19, b: „Alles vernünftige Denken ist ein Denken von Bestimmtem, „Eins", von Ideen, *κατὰ παντὸς ἑνὸς — καὶ ὁμοίου καὶ ταὐτοῦ — καὶ τοῦ ἐναντίου* (ibid. 16, c, d)." Vergleiche § 3, Anm. g.

6. Parm. 132, a, b und d, e; rep. 597: „Einen Regress ins Unendliche giebt es nicht." Phil. 16, d: „Man werde immer *μίαν ἰδέαν περὶ παντὸς* finden." Tim. 55, c, d: „*ἀπείρους κόσμους* anzunehmen, wäre das *δόγμα* eines *ὄντως ἀπείρου*." Tim. 31, a, b: „Man kommt immer darauf zurück, Ein Paradeigma der Welt anzunehmen; die Welt ist auch nur Eine, *ἓν*

scheinung das „Eins" bleibt. Es kann aber dann auch nur wirklich mir eine bleibende Wahrnehmung und Vorstellung und eine bestimmte hervorrufen. Wäre es nicht dasselbe, könnte es nicht dasselbe bewirken. [c]) Die Vorstellung kann also nur Wahrheit haben, wenn in der Erscheinung wirklich das „Eins" dasselbe und sich gleich bleibt und das Werden nur ein Uebergehen aus dessen „Anderm ins Andere", also ein Sein ist, nicht ein Uebergehen aus dem Sein zum reinen Nichtsein, ein Schaffen und Vernichten. Wäre es dies nicht, dann ist die Wahrnehmung und Vorstellung ein bloss subjectives Erzeugniss, das aber auch so nicht erklärlich wäre; denn es wäre eine Wahrnehmung und Vorstellung von etwas, was objectiv nicht wäre, nicht dasselbe bewirkte und vorstellte, aber ebensowohl eines Wesens Wahrnehmung und Vorstellung, das selbst nicht wäre. [d]) Die Dinge und Erscheinungen sind also nur, weil die Ideen in ihnen wirklich werden. Wir dürfen daher ruhig annehmen, dass wir in den Ideen das Wesen der erscheinenden Dinge haben und, wofür wir einen

---

ὅλον ἐξ ἁπάντων τέλεον, ὅμοιον τῷ παντελεῖ ζώῳ." Phil. 26, d: „Diese Welt ist im Ganzen und in seinen Theilen — ἕν τι ἔκγονον des πέρας und ἄπειρον, γένεσις εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων." Phil. 16, c: „Alles, dem nur immer Sein beigelegt wird, besteht aus Einheit und Vielheit, πέρας und ἀπειρία." Phil. 26, e, 27, a, 28, d, e: „Der νοῦς ist der βασιλεύς, — die δύναμις, αἰτία, τὸ αἴτιον, ποιοῦν, — welcher dem Werdenden, dem Gemachten, Leidenden das πέρας (25, d, 26, d) mittheilt." Phil. 24: „Das ἄπειρον ist das Werdende, dem ein Mehr, Minder einwohnt, das nicht bleibt, immer ἀτελὲς ist; in Bezug auf alle Gebiete des Werdens ausgedrückt, ist es die φύσις, die τὸ μᾶλλόν τε καὶ ἧττον δέχεται; sobald es τὸ ποσόν τε καὶ τὸ μέτρον aufnimmt, ist das ἄπειρον dahin."

c) Theät. 159, a: „Ist etwas ein ὅλως ἕτερον, als ein anderes, so stimmt es mit ihm nicht in der δύναμις und sonst nicht überein." Rep. 436: „Dasselbe kann nicht in derselben Beziehung und im Verhältniss zu demselben zugleich Entgegengesetztes thun und erleiden, sondern in solchem Falle werden wir verschiedene Theile und Vermögen (441: γένη ἐν τῇ ψυχῇ) erkennen." Rep. 454, 455: „Die Bestimmung der Einerleiheit und Verschiedenheit der φύσις muss κατ' εἴδη gemacht werden, nicht auf die ἀλλοίωσις und ὁμοίωσις in Bezug auf die ἐπιτηδεύματα gesehen werden, wie wenn des Weibes Natur eine „verschiedene" von des Mannes Natur, der Kahlköpfige ein „anderer", als der Behaarte, genannt würde. Der kranke Sokrates würde so als ein ganz „anderer", als der gesunde, gefasst, so dass aus dem Einen Sokrates unendliche werden. [Theät. 159, b; § 3. Anm. h]." „Für ein solches ἄπειρον gäbe es keinen Begriff, keine Vorstellung, keine Wahrnehmung, keine Bezeichnung. [§ 3. Anm. g]."

d) Theät. 188 d—189 b: „Von dem, was nicht ist an sich oder was an dem Seienden nicht ist, habe ich auch keine Wahrnehmung und Vorstellung." 182, e: „Es kann bei Heraklits „φερομένη οὐσία" gar kein Wahrnehmen, kein Wahrnehmendes geben."

wahren Begriff haben, das auch ausser uns in der Erscheinung das Bleibende, der Grund ist und die richtige Mitte, das letzte Ziel und das Ganze. [e]) Die Ideen aber, wie sie in der erscheinenden Welt einwohnen und ausser Gott und der intelligibelen Welt sind und wirken, sind von Gott erschaffen, mit dem Andern verbunden, werdende, nie reine, vollkommene und nur von Gott zu lösen. Es ist nun vom einzelnen Menschen zu zeigen, dass er eine Einheit ist und wie er in der Erscheinung und Vielheit ein Bleibendes in und über der Veränderung und dem Verschiedenen ist. Dass es des einzelnen Menschen Wesen ist, Einheit zu sein, d. i. Person, ging aus dem Bisherigen zum Theil hervor. Nur die freie Wahl des Bösen und die Verantwortlichkeit dafür, überhaupt die ganze Natur des Bösen, wie sie im vorigen Paragraphen geschildert ist, lässt sich so erklären. Ebenso zeigte, was über die Erkenntniss des Guten gesagt wurde, (dass das Gute für jeden schliesslich ein invidueller Besitz sei, dass es nicht in Nachahmung oder Erlernung von andern seinen letzten Grund habe, sondern aus sich allein durch Hingabe an seine Idee, seinen leitenden Dämon, und in Verkehr mit dem allgütigen Vater gefunden werde, dass die Einzelseele sich selbst bestimme, den Grund ihres Geschicks und ihrer Gestalt und *μεταβολή* in sich besitze,) dass der Mensch eine Person sei. [f]) Endlich beruht überhaupt das Wissen darauf. Die Begriffe sind Einheiten, die der Mensch a priori vermöge des Denkens allein ergreift, während sie an den Dingen, als werdenden, immer verbunden erscheinen mit ihrem Gegensatz. [g]) Er sondert sie, indem er ihren Unterschied, jeden „an sich" begreift und verbindet sie, indem er den gemeinschaftlichen Begriff in sich findet. So umfasst er ein wissenschaftliches System, welches in sich eine nothwendige Einheit bildet. Die Theileinheiten sind in dem Ganzen und nur in ihm begriffen und das Ganze ist in jedem Theil. Weil die Theile des Ganzen Theile sind und, unter sich verwandt, an einander Theil haben, oder sich ausschliessen als Gegensätze, nöthigt der eine Theil die Seele zum andern fortzugehen, wie zum

---

e) Phädon. 100, a: *οὐ συγχωρῶ τὸν ἐν τοῖς λόγοις σκοπούμενον τὰ ὄντα ἐν εἰκόσι μᾶλλον σκοπεῖν ἢ τὸν ἐν τοῖς ἔργοις.* Ges. 895, d, e: *περὶ ἕκαστον τρία νοεῖν. Ἓν μὲν τὴν οὐσίαν, ἓν δὲ τῆς οὐσίας τὸν λόγον, ἓν δὲ τὸ ὄνομα.*

f) Cfr. § 5. Anm. t, w; § 2. Anm. l; § 1. Anm. o, s.

g) Phädon. 79, a: *τῶν κατὰ ταὐτὰ ἐχόντων οὐκ ἔστιν ὅτῳ ποτ' ἂν ἄλλῳ ἐπιλάβοιο ἢ τῷ τῆς διανοίας λογισμῷ.* 78, e: „Das erscheinende und werdende *ὁμώνυμα* ist nie auf dieselbe Weise sich verhaltend." Cfr. Phädon, 103, a, b; 74; rep. 526 (die Zahleinheit!); rep. 477 ff.

Ganzen. Die Theile, wie das Ganze findet der Denkende nur in sich und a priori. [h]) Er kann das aber nur, indem er sich bewusst ist, dass er beim Theilen und Zusammenfassen dasselbe Eine Bewusstsein, nicht ein anderes Wesen mit anderm Organ und anderm Vermögen ist, wenn er diesen, ein anderes, wenn er jenen Begriff denkt und weiss, etwa wie das Auge vom Ohr ein Geschiedenes ist und in Bezug auf Töne nicht wahrnimmt. [i]) So gewiss nun also jede Idee eine seiende Einheit ist, die vom Menschen nur gedacht werden kann, und so gewiss alle Wissenschaft auf Verbindung der Theileinheiten zum Ganzen in Einem Bewusstsein beruht, ist der bewusste Geist eine Einheit, Person und keine Zusammensetzung unverbundener Theile mit unverbundenen Kräften, von Elementen, die doch wieder nur als solche Einheiten begriffen werden könnten, deren Zusammensetzung und Beziehung auf einander im menschlichen Bewnsstsein aber unerklärlich, nur Schein wäre, wenn die Seele nicht ihre umfassende Einheit bildete. [k]) Wie diese beiden Gründe für die Idee des Einzel-

---

h) Cfr Menon, 81, d: *τῆς φύσεως ἁπάσης συγγενοῦς οὔσης καὶ μεμαθηκυίας τῆς ψυχῆς ἅπαντα, οὐδὲν κωλύει ἓν μόνον ἀναμνησθέντα τἄλλα πάντα ἀνευρεῖν.*

Rep. 511: „Der Dialektiker geht zurück *ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν* und von da *ἁψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων*, geht er fort nur *εἴδεσιν αὐτοῖς δι᾽ αὐτῶν εἰς αὐτὰ — προσχρώμενος καὶ τελευτᾷ εἰς εἴδη*." Cfr. Parm. 135, e — 136, c.

i) Theät. 184, d. ff.

k) Theät. 203 ff.: „Eine Sylbe ist entweder als *ὅλον* eine *μία τις ἰδέα ἀμέριστος* und nicht mehr, noch weniger unbegreiflich, als die Buchstaben, oder sie ist nur *τὰ πάντα μέρη* und dann ebenfalls unbegreiflich, weil die Buchstaben ja auch *ἄγνωστα* sein sollen." Phädon 93: „Ein nur Zusammengesetztes, wenn es nicht eine eigne Einheit ist, kann sich nicht anders verhalten, als die Theile. Die Seele aber widersteht ihren Theilen und beherrscht sie." Wir sehen, Theät. 174, d, ff., dass die menschliche Seele Ein besonderes, auf die *οὐσία* gerichtetes Vermögen besitzt, das ihr eigen, von den Sinnenvermögen nicht abgeleitet ist. Wie eine Einheit, ein *γένος*, ein *εἶδος* oder eine *δύναμις*, mehrere Theile, als in ihr nothwendig vereinigt, enthalten kann, davon ist die Zweiheit, wie die Sylbe, ein Beispiel. Phädon, 97, a, b, 101, c: „Durch Theilnahme an der *δυάς* wird ein Ding zweitheilig." In Bezug auf das Seiende gilt analog: „Ein wahrhaft seiendes *τὶ*, das an einer Zweiheit nothwendig Theil hat, ist zugleich Eins und Zwei." Tim. 52, d. Cfr. § 4, d. Die Platonische Lehre von der Einheit und den Theilen der Seele werden wir im folgenden Paragraphen genauer kennen lernen. Wenn Zeller, Gesch. II S. 541, meint, Platon habe die Frage gar nicht bestimmt sich vorgelegt, wie mit der Dreitheilung die Einheit des Seelenlebens zusammen bestehen könne, so braucht man nur auf rep. 436, zu verweisen, wo die Schwierigkeit, die Einheit hinreichend würdig zu begreifen, *διορίζεσθαι*, hervorgehoben, die Erörterung für einen andern Zusammenhang vorbehalten wird, weil es hier nur darauf ankomme, die Dif-

menschen, als einer Person, das Gute und das Wissen, gar nicht erklärt werden konnten, wenn nicht eine besondere Schöpfung des Menschen angenommen wurde und ein höchster Vater und Leiter der Welt, haben wir dargethan. Ebenso wenig würde genügen, wenn man annähme, Platon hätte nur das Sein und die Wahrheit des allgemeinen Gattungsbegriffs, „der Mensch an sich", gelehrt. Dann wäre allerdings der erscheinende Mensch, „dieser oder jener", nur Naturproduct, wie „dieses" erscheinende Feuer, „dieses" Wasser. Die Weltseele im Besitz der Idee, *εἶδος*, *δύναμις* oder, nach Zeller, des allgemeinen Begriffs würde die einzelnen Menschen gänzlich nach dieser erzeugen; alles Besondere im Einzelmenschen wäre nur Zufall, Schein; eigentliches Böse gäbe es nicht; es gäbe auch keine menschliche Wissenschaft, es wäre nicht nöthig, einen allgütigen Schöpfer ausser der Welt anzunehmen; kurz, es würden alle vorhin abgewiesenen Consequenzen und Widersprüche folgen und noch mehr stände solche Annahme im Widerspruch mit der im folgenden Paragraphen zu behandelnden Lehre Platons von der persönlichen Unsterblichkeit. Aber es ist auch nicht Platons Lehre. Die Menschenseele ist eine Einzelschöpfung Gottes, ist gott- und gutähnlich, sie hat Theil am „Göttlichen", ist aber eine gewordene und mit der Natur des „Andern" verbunden, wodurch sie befähigt ist, ins Werden und diese Welt einzutreten und mit diesem endlichen Leib vermöge der *γόμφοι ἀόρατοι* und dem *θνητὸν ψυχῆς εἶδος ἄλλο*, der Schöpfung des Weltgeistes, in der Zeit nach Gottes Rathschluss und Gebot sich zu verbinden. Sie hat das Göttliche gesehen und ein Schutzgeist leitet sie in diesem Leben. [1]) Die Weltseele als Bewegungsprincip der gewordenen Welt hat eine Idee vom Menschen und schafft und erzeugt den sterblichen irdischen Menschen nach dem Gesetz der Nothwendigkeit und wenn die Zeit gekommen ist, tritt der Einzelmensch, der über und ausser dieser Erde

---

ferenz ihrer *εἴδη*, *γένη* (*ἤθη*), deren *δύναμις*, besonderes Werk, Gebiet und *ἀρετὴ* zu bestimmen. Dass er die Einheit des persönlichen Geistes, die Idee der Person, gelehrt und consequent durchgeführt hat, so dass man vom Phädros bis Timäos in jedem Gespräch Beweise und Andeutungen findet, die kleinsten Gespräche über Liebe, Tapferkeit, Besonnenheit auf dieser Lehre beruhen und darauf hinauslaufen, scheint uns schon aus dem bisher Erörterten deutlich zu sein. Wie Zeller dem Philosophen Widersprüche so ruhig und leichten Sinnes hingehen lassen kann, ja sich wundern würde, wenn Platon seine seltsamen [?] Vorstellungen von der „dreitheiligen Seele ohne Einheit" (Band, öberes *εἶδος*) widerspruchslos durchgeführt hätte, ist nicht leicht zu begreifen.

1) Rep. 621; Timäos, 37,a; 41,d—43a.

und der Zeit ist, in diese Erscheinung. Dies ist die einfache, an einzelnen Stellen bildliche und mythische Darstellung und Veranschaulichung seiner wissenschaftlich begründeten Lehre von der Person, die mit seiner Ideenlehre durchaus zusammenhängt. Es kann auch nur die Lehre von dem persönlichen Beruf und überhaupt Platons Lehre von der Erziehung begriffen werden, wenn wir dem Philosophen ein klares Bewusstsein der Persönlichkeit vindiciren.[m]) Zunächst sind seine Beweise der Unsterblichkeit des Menschen nur darauf begründet. Sie haben sonst kein Interesse, wenn sie nicht die persönliche Fortdauer beweisen, enthalten aber auch deutlich seine besondere Lehre über das Sein der einheitlichen Person in und über der Erscheinung in Zeit, Raum und diesem werdenden, endlichen Leib.

---

§. 7.

Die Unsterblichkeit der Person.

Nach dem Gesetz der Natur kann der Mensch im Tode nicht untergehen. Diese Welt umfasst alles Gewordene, die gewordene Materie, [a]) die gewordenen Elemente ganz, die gewordenen Pflan-

---

m) Cfr. § 3. Anmrk. g.

§ 7. a) Tim. 52, d, e: „*ἐν κεφαλαίῳ διδόσθω λόγος, ὄν τε καὶ χώραν καὶ γένεσιν εἶναι, τρία τριχῇ, καὶ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι*". Unter dem *οὐρανὸς* ist dieser geordnete Weltkörper und da dieser nicht vor der Weltseele mit ihren Theilen, Ideen, Vermögen und Kräften war, (34, b. c.) seiner *γενέσει καὶ ἀρετῇ. προτέραν δεσπότιν καὶ ἄρξουσαν*, diese ganze, in Raum, Zeit, Materie „bewegte" Welt. Das *ὄν* ist das *ὄντως ὄν*, das reine Seiu der Ideen; dieser kömmt immer das *ἔστι* und nur *τὸ ἔστι* zu *πάντα αἰῶνα;* ist ein solches *τὸ μὲν ἄλλο, τὸ δὲ ἄλλο*, so ist doch beides vollkommen dasselbe „Eine" *ἅμα*. Unter *χώρα* ist verstanden, was vorhin als Materie beschrieben wurde, *τὸ τῆς χώρας ἀεὶ φθορὰν οὐ προςδεχόμενον, ἕδραν δὲ παρέχον, ὅσα ἔχει γένεσιν, πᾶσιν*, also das Körperlichräumliche dieser Welt. Ist es nun Platons Meinung, dass dieses ewig, vor der Weltschöpfung und ein vom Schöpfer nicht gesetztes Mittel sei? Mithin eine wirkliche *ἀνάγκη* für den Schöpfer? Dies ist schon der Verbindung mit *γένεσις* wegen unmöglich; denn die *γένεσις*, die hier gemeint ist, ist nicht das *γίγνεσθαι, προχωρεῖν*, welches wir eben in dem Satz, *ὅσα γένεσιν ἔχει*, hatten, was entweder keinen Sinn haben würde, da das *τὶ*, welches wird, sich entwickelt, offenbart und die *γένεσις* hat, vorausgesetzt wird, oder es wird eben zugleich dieses *τὶ*, das Abbildliche, zur Idee hinstrebende mitbezeichnet. Es bezeichnet nun zunächst das *γένεσις* eben dieses Gewordene, das Abbildliche, „diese feurige Materie," oder dieses „Feuerähnliche", zum Feuer Werdende, des „Mehr und Minder" Fähige.

zen, Thiere, Menschen. Die Seele hat Kenntniss von den Einheiten, Trieb und Vermögen, sie darzustellen, und thut es, weil sie,

---

Es wird also das erscheinende Feuer und die andern drei Elemente, damit wir bei diesen stehen bleiben, damit gemeint, das, was kurz vorher als *εἰκὼν* beschrieben wird, dem doch die *οὐσία* zu Grunde liegen müsse, oder vorher als *ἔκγονον* des rein und wahrhaft Seienden, des Activen und „Woher" und des Passiven, die Form Annehmenden, des „Worin" bestimmt wird; mithin ist es die in Zeit, Raum und Materie zu einer bestimmten und begränzten Gestalt gelangte Erscheinung. Diese wird aber allenthalben eben von Platon entschieden als ein von Gott Erschaffenes, in der Mitte von Sein und Nichtsein sich Bewegendes, aus *πέρας* und *ἀπειρία* Zusammengesetztes, vom *νοῦς*, dem *νοητὸν*, Bewegtes und um das *νοητὸν*, als die richtige Mitte, sich Bewegendes geschildert. Es wird daher an unserer Stelle der endlichen Materie, dem irdischen „Worin" und diesem körperlich-räumlichen Sein keine andere Ewigkeit zugeschrieben, als allem andern in der bewegten Welt. Wenn es heisst, si seien da gewesen, bevor dieser *οὐρανὸς*, *κόσμος* geworden sei, so kann dies nur soviel bedeuten, dass sie der Möglichkeit nach da waren, ehe die jetzige Ordnung in der Zeit sich entwickelte, dass es mithin eine Geschichte dieser Weltentwickelung nach dem Rathschluss der Vorsehung gegeben hat. Darauf weist auch die folgende Schilderung (Tim. 53, a. b. c.) eines chaotischen Urzustandes der Elemente in dieser Materie und diesem *ὁρατὸς τόπος* hin, wo die *ἴχνη* der Elemente da waren, alles aber *ἀλόγως* und *ἀμέτρως* sich verhielt, keine feststehende Bewegung hatte, bis *ἐπεχειρεῖτο κοσμεῖσθαι τὸ πᾶν*. Es ist dies das alte hellenische Bild vom Chaos. Aber die Platonische Lehre ist, dass der Schöpfer diese Elemerte, auch ihrer Qualität nach, schafft und durch das Band der Analogie zu einander in Beziehung setzt, (Tim. 32, a, b, c.) die ganzen Elemente in dieser Schöpfung umfasst, nichts wirklich draussen lässt, den Elementen auch die „Gestalt" ihrer Atome giebt, womit ihre Qualitäten, Kräfte verbunden sind, die Vermögen, in einander überzugehen, sich aufzulösen und wieder in die alte Form zurückgebracht zu werden. Es ist mithin jene Vorstellung vom noch nicht geordneten Chaos dieselbe Anschauung, wie die von der gänzlich formlosen Materie, beide machen das Werden von zwei verschiedenen Seiten deutlich, wie ähnlich das Lernen in irgend einer Beziehung Platon einerseits sich als Einschreiben vom Wissen vermöge der Erfahrung und Erinnerung in die unbeschriebene Wachstafel der Seele darstellt, andererseits als eigne selbstthätige Entwickelung schlechthin und als wirkliches Herausnehmen dessen, was in der Seele schon war, als ein Werden der bestimmten festen Ordnung und Bewegung in der chaotischen Seele (Tim. 43, 44, 90). Die Materie ist also nicht ein Ewiges, von Gott Unabhängiges, in das die gestaltende Seele mit dem *νοῦς* vom Schöpfer nachher hineingethan wird; diese Darstellung ist nach Platon selbst eine mythische (Tim. 34, c: *ἀλλά πως ἡμεῖς πολὺ μετέχοντες τοῦ προστυχόντος τε καὶ εἰκῇ ταύτῃ πῃ καὶ λέγομεν*). Nach derselben Darstellung wäre auch der *νοῦς* ein ausser Gott seiender und nicht von ihm selbst genommener und der Welt ohne *φθόνος* eingepflanzter und Gott überhaupt nicht die *ἀρχή* von Allem. Schleiermacher, Gesch. S. 105: „Die Ewigkeit einer gestalt- und qualitätslosen Materie bedeutet nichts, als dass es in keinem Punkte des wirklichen Seins ein Nichtzusammensein des idealen und realen giebt. Die Ewigkeit ausser Gott träfe den *νοῦς*

als selbst sich bewegende Seele, nicht von ihrer eignen Bewegung

---

eben so gut; denn Gott nahm den νοῦς, der nicht er selbst war und pflanzte ihn als Seele der Materie ein, so dass diese beiden Glieder die erste, nur nicht wieder als Werden beschriebene Differenziirung der ursprünglichen Einheit sind. Seele ist der νοῦς, in wiefern seine οὐσία als Identität des reinen und gewordenen Seins in die Sphäre des Gegensatzes versetzt wird durch Verknüpfung mit Einerleiheit und Verschiedenheit, d. h. als lebendige Beziehung der Totalität der Ideen auf das Werden." Der Begriff der Materie hier als des Passiven, welches wenigstens die Form und Qualität derjenigen ἰδέαι noch nicht hat, die es annehmen soll, aber auch δύναμις hat, alle Formen eben für diese Welt auf's vollkommenste anzunehmen, wird aufgestellt im Gegensatz sowohl gegen jene, welche „diese erscheinenden Elemente" als starre und gegebene und eben als die wahren ewigen ἀρχαὶ auffassen, wie gegen diejenigen, die diesem räumlichen Dasein und der sichtbaren, greifbaren Welt nur Wahrheit und Realität einräumen, die folglich auch nur eine ἀληθὴς δόξα, keinen νοῦς kennen. Diesen wird die Welt des ὄντως ὄν, eines wahrhaft realen geistigen Seins gegenübergehalten, die alleinige Gewissheit und Wahrheit des νοητόν, wo das Formende und Geformte, die Form und „Materie", eine seiende Einheit bildet; dass Gott die wahren ἀρχαὶ ἄνωθεν wisse und ὅς ἂν ἐκείνῳ φίλος ᾖ (Tim. 53,d, e.); dass diese erscheinenden Elemente keine στοιχεῖα, sondern nicht einmal ὡς ἐν συλλαβῆς εἴδεσι bildlich zu betrachten seien; es wird dieser Welt der Erscheinung eben nur ein Werden zugeschrieben, wo das Erscheinende, hier die irdischen, physischen Elemente mit den sinnlichen δυνάμεις u. s. w., ähnlich dem Seienden wird und Theil bekömmt, aber doch nie rein es selbst wird, sondern immer als Abbild des ὄν an einem andern und als ἔκγονον desselben und der χώρα, wie des πέρας und ἄπειρον erscheint und aus diesem Gegensatz gar nicht herauskommt. Wir sehen, wie diese Ansicht Platons von der Materie und den Elementen mit seiner Erkenntnisstheorie, mit seiner Lehre von der Menschenseele, soweit wir sie jetzt betrachtet haben, mit seiner Lehre vom Werden auch auf dem moralischen Gebiete, mit der Lehre vom Verhältniss Gottes zur Welt, der Weltseele und deren Natur und Erschaffung durchaus in Beziehung steht und harmonirt. (§ 6. Anm. b.) — Die Zeit ist nach Platon Form dessen, was aus einem „Vorher" zu einem „Nachher" durchs „Jetzt" übergeht, dem das ἦν und ἔσται, das γεγονός, γιγνόμενον, γενησόμενον εἶναι und das μὴ ὂν εἶναι zukömmt; während dem wahrhaft Seienden nur das ἔστι zukömmt und das Ewigsein (Tim. 38,a. b). Es kömmt allem Abbildlichen, Werdenden dieser Welt zu, in der Materie sich zu wirklichem Sein zu gestalten und an einem Ort zu sein. — Der Raum ist nur mit dem Raum Füllenden dieser Welt da und mit den andern Qualitäten desselben verbunden (Tim. 62,c—64, 53,d ff.). Wir können darum nicht mit Zeller, Gesch. II, 469, annehmen, dass Platon eine Ewigkeit der „blossen Form der Materialität" lehre, der räumlichen Getheiltheit und Bewegung. Es wird diese Form, wie alle sinnlich räumlichen Bezeichnungen, von dem ewigen, reinen Sein des νοῦς ausgeschlossen (rep. 584, 585), und nur in dem Gebiet des materiellen Seins und Werdens ihnen ihre relative Wahrheit eingeräumt. Das ὁρατὸν γένος und der ὁρατὸς τόπος, zusammen dieser endlich räumliche οὐρανὸς wird dem ewigen des νοητὸν γένος und νοητὸς τόπος, jener als das Gewordene diesem als dem ewigen, in ihm

nachlassen [b]) und sich selbst vernichten kann, welches nur der Schöpfer, der ohne Anfang und über allem Raum hier und dem Werden ist, vermöchte. Die Welt ist aber im Werden und der Zeit. Sie ist also nicht schlechthin seiend, sondern werdend, immer im Uebergehen zum Andern und im Wechsel und in Bewegung. Sie ist mithin dem Gesetz des Werdens in aller Beziehung unterworfen. Ihre Erzeugung ist zugleich eine Vernichtung von ihrer früheren Erscheinung und umgekehrt. [c]) Dabei bleibt die Weltseele und die ganze Welt doch eins und dasselbe, in jedem „Jetzt" ist sie und ist in und durch Gott in aller Beziehung, ist aber doch stets nur als ein im „Plötzlich" Uebergehendes. [d]) Diesem Gesetz des Werdens sind, wie das Ganze, Gewordene, so die Theile unterworfen. Das Wachsen ist, äusserlich genommen, ein Uebergehen aus dem Kleinersein zum Grössersein, nicht ein Entstehen des seienden Etwas, was wächst, aus nichts, noch umgekehrt Vergehen in nichts. Das gegebene Ding, als solches, ist und bleibt, nur in jedem Zeitpunkt, soweit und wie es wird, übergehend aus seinem andern Zustand in seinen andern. So ist Erwachen ein Uebergehen aus dem Schlaf zum wachenden Zustand und umgekehrt das Einschlafen. Das Lernen ist ein Uebergehen aus dem Zustand des Nichtwissenden in den des Wissenden, das Vergessen das umgekehrte Uebergehen. Aehnlich ist in aller und jeder Beziehung das Werden in jedem Punkt ein plötzliches Uebergehen aus dem Andern zum Andern. Das Werden ist wohl ein Sein, wie Ruhen und Bewegung ein Sein ist; aber wenn es auch am Sein Theil hat, ist es doch nicht identisch, sondern ein anderes an sich, wie das Sein an sich ein anderes, als das Werden; das, was wird, kommt zum Sein, ist in diesem und jedem folgenden „Jetzt" und ist Eins und dasselbe, nur ist es, sofern es wird, Eins im „immer Anderen" oder immer „Anderes" und in anderer Beziehung. Das Werden lässt sich mit einer Kreisbewegung vergleichen oder eine Bewegung des

---

nur abbildlich zur Verwirklichung gekommenen gegenübergestellt und als ein *λυτόν* festgehalten (rep. 510).

b) Phädros, 245,c: *μόνον τὸ αὐτὸ κινοῦν, ἅτε οὐκ ἀπολεῖπον ἑαυτό, οὔποτε λήγει κινούμενον, κ. τ. α.*

c) Tim. 33, b — 34,c; 38, b, c: *ὁ δ' αὖ (οὐρανὸς) διὰ τέλους τὸν ἅπαντα χρόνον γεγονώς τε καὶ ὢν καὶ ἐσόμενός ἐστι μόνος.* Stahl vorhin: „Die Zeit hat eine „der Totalität der Schöpfung inhärirende Existenz."

d) Cfr. Phädr. 245,b, über den Platonischen Begriff, „*ἀρχὴ*, mit Parm. 133,e — 135, und § 3. Anm. g, s; § 4. Annm. l; § 5. Anm. w; Parm. 156, c,d,e: *χρόνος δέ γε οὐδεὶς ἔστι ἐν ᾧ τι οἷόν τε ἅμα μήτε κινεῖσθαι μήθ' ἑστάναι; μεταβάλλον δ' ἐξαίφνης μεταβάλλει καὶ ἐν οὐδενὶ χρόνῳ ἂν εἴη.*

Andern und Verschiedenen um das Eins und die richtige Mitte nennen, aber nicht als einseitige Bewegung in gerader Linie vorstellen, noch begreifen; denn im letzten Fall könnte es ja nur ein Einschlafen, kein Aufwachen, ein Lernen, kein Vergessen geben und nur entsprechende Zustände in der Erscheinung, nur eine Nacht, keinen Tag geben; es könnte nur ein Schaffen der Welt und Vernichten geben, aber keine Erhaltung derselben, keine wirklich in der Zeit sich forterzeugende Welt, eine in Wahrheit werdende geben. [e]) Die Zustände, zu denen das werdende Etwas übergeht, sind also, sofern sie bei ihm zu einer dauernden Erscheinung in der Zeit kommen, nicht ein Nichtsein desselben, sondern nur ein Anderssein, aus dem er wieder nach dem Gesetz des Werdens und nothwendig in den andern Zustand übergeht, wie ein Bewegtes aus dem einen Ort, in dem es jetzt ist, in den andern übergehen und im nächsten „Jetzt" dort sein muss, aus dem Zustand des Schlafes der Mensch in den des Wachens übergehen muss. Daher kann nun nach dem Gesetz des Werdens das Sterben nicht ein Vernichten des Menschen sein, wie das Aufleben nicht ein Entstehen der Seele, die noch nicht wäre, sondern das Erste ist ein Uebergehen zum Todtsein, aus dem es, da die Seele in diesem Zustande sie selbst und als gestorbene ist, eine nothwendige Rückkehr in den lebendigen Zustand geben muss, und das Letzte ist ein Uebergehen ins Lebendigsein. [f]) Aber sehen wir nun diesen Beweis genauer an, so setzt er doch vieles voraus: er setzt voraus, dass die Seele eben das Eins ist, welches bleibt, dass sie ein Sein und Leben ausser diesem Werden hat, dass diese lebendige Seele eben das Bleibende ist, was in dieser Veränderlichkeit sich zu offenbaren und zu realisiren ringt, der Anfang, das bewegende Princip, die Mitte, die wirklich werdenden Erscheinungen ihrem Wesen nach und das Ende, das Ziel ist, dass sie nicht eine Erscheinung des Körpers hier, auch nicht ein blosses Attribut, noch schlechthin nur Product der Weltseele ist, die mit ihren Mitteln und Kräften und nach ihrer werdenden Idee des „Menschen an sich", sich selbst erhaltend und bewegend, den Einzelmenschen erzeugte, wo nie ein Bleibendes sich ergeben würde, von dem wir sagen könnten, es ist dies (*τόδε*), sondern immer nur, es ist ein *τοιοῦτον*, eine

---

e) Die Weltbewegung wäre eben keine von Gott ausser ihm erschaffene nothwendige *κατὰ τὴν τῆς εἱμαρμένης τάξιν καὶ νόμον* (Ges. 904, c), nicht eine *γένεσις* zur *οὐσία*, sondern die Bewegung des *βασιλεύς* selber, was sie nach Platon nicht sein kann.

f) Phädon, 70, c — 72 e.

„menschenähnliche" Erscheinung, der nur Wahrheit zukäme, weil eine Idee „Mensch an sich" ein wahrer Begriff ist und auch in der Seele des Weltganzen als Idee, Kraft enthalten ist und so Grund der Erscheinungen, vielleicht auch von der Weltseele gewusst d. h. wissenschaftlich erkannt wird, der aber nimmer ein Bleiben zukommen könnte. Denn die Ideen in dieser Weltseele und ihre gleichartige physische Erscheinung und ihr reales Erzeugniss bleiben wohl, bis Gott sie löst, wenn er es will, aber die einzelne Erscheinung geht immer vorüber und ist keinen Augenblick dieselbe. Das, worauf es ankömmt, ist zu zeigen, dass der einzelne Mensch eine eigne Idee ist, die bleibt, von der man ein *τόδε* aussagt, und dass sie in dem werdenden Menschen das Wahre und Wirksame ist, welches sich selbst macht und im Werden realiter gestaltet, dass ohne sie die ganze Erscheinung des einzelnen Menschen, als eines besonderen, eigenbenannten und freien Wesens, nur Schein und unerklärlich wäre.

Die Sinne sind für die Seele Organe, vermöge welcher sie Wahrnehmung und Erfahrung von den erscheinenden Dingen hat. Jeder Sinn ist aber so beschaffen, dass er zugleich die entgegengesetzten Eindrücke aufzunehmen vermag: das Gefühl ist zugleich für das Rauhe und Glatte, das Ohr für das Harte und Weiche der Töne, das Schnelle und Langsame. Bei jeder Wahrnehmung ist der von den Sinnen zugeführte Eindruck selbst schlechthin ein unbestimmter, zeigt ein Ding ausser mir in Bezug auf ein anderes oder einen eignen früheren Zustand rauher oder glatter und ist mithin ein dem Werden Entsprechendes, in dem das „Gross" in Beziehung aufs „Klein", das „Mehr" in Beziehung aufs „Minder" steht und der Seele ein solches „Zusammen" der verschiedenen Eindrücke in Beziehung auf einander erzeugt wird. Die Seele erst ist es, welche die in der Wahrnehmung vereint empfangenen Begriffe trennt und jeden „an sich" fasst; sie erst sagt, dass das „Rauhe an sich" verschieden von dem „Glatten an sich" und ebenso, dass ein Ding nicht zugleich rauh und glatt sein kann, sondern nur in verschiedener Beziehung und zu verschiedener Zeit beides sein kann, als werdendes Ding, welches an beiden Theil hat und von „Einem" zum „Andern" übergeht. Die Seele ist es also, die als Vermögen der Begriffe in den Sinnen thätig ist, wenn der Mensch einem Ding in derselben Beziehung auf dieselbe Weise immer dasselbe Prädikat beilegt. Diese Prädikate an sich aber sind nur aus der Seele selbst genommen und können ihr nur aus ihr selbst stammen, nicht aus dem Werden und der Erscheinung. So zeigt es sich

am deutlichsten bei dem Begriff „Eins" als Zahleneinheit. Diese wird der Seele nie aus der Wahrnehmung; da stellt sich ihr immer ein Theilbares oder ein noch nicht Begränztes, Vermehrbares dar; die Einheit hat die Seele aus sich und legt sie Allem bei, indem sie jede Zahl, jede Raumgrösse, jede Zeitgrösse bis zum ganzen Raum, zur ganzen Zeit, überhaupt jede Grösse begränzt, als Eins und Ganzes fasst, anschaut, benennt und denkt und ihm insofern Sein zuschreibt. [g])

Es zeigt sich noch bestimmter, wie die Seele ein „Eins" ist, das in den Wahrnehmungen thätig ist und nicht von ihnen abgeleitet werden kann. Die Organe unter sich haben keine Gemeinschaft, das Ohr nicht zugleich eine Beziehung aufs Sichtbare und das Auge kein Vermögen für's Hörbare. Nun aber ist das Eigenthümliche bei den Wahrnehmungen dies, dass bei jeder noch hinzugesetzt wird, dass sie ist, das Gesehene ist, das Gehörte ist, und ferner, dass jedes ein „Dasselbe und Eins", von dem „Andern" ein Anderes und Verschiedenes ist, dass beide zwei sind. Das Organ, welches bei allen Wahrnehmungen dieses aussagt, muss „Eins" sein, welchės auf alle sinnlichen Organe sich bezieht, mit Einem Vermögen, welches eben so alle sinnlichen Vermögen umfasst, unter sich hat und eben in und mit ihnen thätig ist und mit der Aussenwelt in Berührung steht. Sehen wir aber auf das, was dieses Vermögens und Organs, welches das Eine, alle vielen Organe äusserer und innerer Wahrnehmung vereinigende sein muss, eigenes Werk und besonderer Gegenstand ist, so sind es ja eben solche Dinge, die nicht wahrgenommen werden: es wird von denselben gesagt, was ist, ob Eins und Dasselbe, ob vom Andern und wie verschieden es ist. Es ist also dieses Vermögen auf das Seiende und Bleibende, die Begriffe gerichtet, die ausser mir in der Welt wohl sind, ohne die sie ja nicht wäre und die Vorstellung und Wahrnehmung Schein wäre, aber an sich nicht gesehen und gehört werden, noch durch andere Wahrnehmungen des Werdenden in die Seele kommen, sondern nur *a priori* gedacht werden. Das, was dieses Organ und Vermögen besitzt, zum Gegenstand seines besondern „Wahrnehmens" die nur „wissbaren" Einheiten hat und dessen letztes, einheitliches Werk darin besteht, ist die Seele, die als einheitliches, sich selbst gleichbleibendes Wesen über dem Werden sich ergiebt, aber in ihren Wahrnehmungen thätig und erscheinend ist. [h])

---

g) Cfr. rep. 524 — 526.
h) Theät. 184, d, ff; Tim. 62, d — 64; rep. 584, 585.

Es zeigt sich dieses einheitliche Wesen der Menschenseele noch klarer bei der eingehenden Betrachtung einzelner Beziehungen in seiner Erscheinung. Was die Seele als wahr und nützlich weiss, danach handelt sie und weiss, dass es auch in Zukunft nützlich und wahr sein muss. Sie weiss schon jetzt die zukünftige Folge von Ereignissen in demselben und dem ähnlichen Fall, ohne schon in der Mitte der Begebenheiten mit der richtigen Meinung zu stehen und denselben zu folgen, ohne wie ein Wahrsager ein zukünftiges Ereigniss vorwegzunehmen und eine richtige Wahrnehmung einer zukünftigen Erfahrung sich sinnlich zu vergegenwärtigen, ohne den Grund zu wissen. Der wissenden Seele ist das Zukünftige gegenwärtig, wie dem Arzt die Folge dieser gegenwärtigen Krankheit, die Wirkung der Mittel. Sie weiss ohne von der Wahrnehmung abhängig zu sein, weil sie im Besitz des Seienden über der Zeit ist und das Werden als Bewegung „des dasselbe Seienden" im „stets Anderen" erkennt. [i])

In der Zeit vor dem „Jetzt" hat die Seele wahrgenommen. Diese Wahrnehmung einer bestimmten und umgränzten Erscheinung in der Zeit war nur möglich, wie vorhin dargethan wurde, wenn die Seele dabei selbstthätig war. Die bestimmte Wahrnehmung ist aber nicht zu Grunde gegangen; die Seele nimmt das Bild aus sich jetzt und zu jeder Zeit wieder hervor, vergegenwärtigt sich dasselbe und erinnert sich dessen. Sie ist als sich erinnernd eine andere, als damals, wo sie werdend und zugleich in einem *πάθος* seiend das Bild in sich aufnahm, oder zum ersten Mal ein *μάθημα* erlernte, aber die Seele selbst ist dieselbe und die Wahrnehmung ist in ihr nicht zu Grunde gegangen, sondern dieselbe und ein immer bleibender Besitz ohne Abhängigkeit von äusserer Wahrnehmung. Die Seele zeigt sich auch von dieser Seite über dem Werden seiend und dasselbe bleibend. [k])

Geht man auf das Wesen der Wissenschaft genauer ein, so ergiebt sich die Unabhängigkeit der Seele von der Wahrnehmung und ihr Sein über dem Wechsel bestimmter. Die Wissenschaft hat es nur mit dem Bleibenden, was nothwendig und vernünftig ist, zu thun. Dies sind die Begriffe, die nur von der Seele rein gedacht werden können. Die Erfahrung zeigt, als solche, immer

i) Theät. 178c — 179, b; 170, a, b; 186, a; Menon 99, c, d;

k) Theät. 163, d — 164, d; 166, b; 191, c, d; 194, c, d, e; 197, d, e; Phil. 34, b; *ἃ μετὰ τοῦ σώματος ἔπασχέ ποθ' ἡ ψυχή, ταῦτ' ἄνευ τοῦ σώματος αὐτὴ ἐν αὐτῇ ἀναλαμβάνῃ, κ. τ. α. (μνήμην εἴτε αἰσθήσεως εἴτε μαθήματος.)*

nur ein Nacheinander und Wahrscheinliches. Die Seele aber denkt die Begriffe rein und mit Nothwendigkeit. Weil die Begriffe verwandt und mit einander und in einander sind, eine Idee reicher, an mehreren Theil nehmend ist, als die andere, alle in der „Einen", der umfassenden *ἀρχή* enthalten sind, so wird die Seele fortgeführt von Einem zum Andern, bis sie ein Ganzes und endlich das Ganze begreift. Darin besteht das Kennzeichen aller Wissenschaften und der öbersten unter ihnen vor Allem. Die Seele verrichtet aber dieses ihr Werk schliesslich a priori und in sich. Als Beispiel haben wir die Wissenschaft der Geometrie; der Mensch findet die Lehrsätze mit ihrem nothwendigen Beweise, ihren Folgerungen und dem Schluss nicht aus der Erfahrung, begnügt sich nicht mit der Wahrscheinlichkeit, dass etwas so auf einander zu folgen pflegt und immer bis jetzt erfolgte, sondern zeigt, dass es so folgen muss, weil es nur so sich denken lässt. Der Knabe findet so den Pythagoräischen Lehrsatz aus sich, wenn er richtig sich frägt oder richtig gefragt wird. Noch mehr zeigt sich dies bei der Philosophie, die ganz von der Erfahrung absieht, keine Annahme als gegeben und gewisse *ὑπόθεσις* bestehen lässt, keine äusserlichen Constructionen, *προβλήματα*, hat und gebraucht, sondern in sich das Wesen aller Dinge begrifflich betrachtet und das wahre Wesen der einzelnen Dinge und der Gesammtheit, die Ideen, so erst zu ergreifen behauptet. [1]) Wie dies nur so möglich ist und dass es wirklich so ist und nothwendig sein muss, ergab sich aus allen bisherigen Erörterungen und es zeigt sich auch, dass sonst die Wahrnehmungen der erscheinenden Ideen, als solcher, in den werdenden Dingen für die wahrnehmenden Menschen gar nicht vorhanden wären. Kommen wir nun wieder darauf zurück.

Der Mensch wird durch ein Bild an das dargestellte Ding erinnert, durch den gemalten Simmias an den Simmias selbst; aber es erinnert mich auch wohl das Bild an ein „Anderes", etwa den Maler oder den Liebhaber des Simmias. Er erwägt im ersten Fall auch, wie weit das Bild an Aehnlichkeit hinter dem wahren Simmias zurückbleibt. Dies ist nun auch der Vorgang bei dem Wahrnehmen des Werdenden überhaupt. Ein Stück Holz, welches einem andern gleich ist, ist doch auch in anderer Beziehung ungleich;

1) Theät. 162, e: „Die Geometriker verlangen *ἀπόδειξιν καὶ ἀνάγκην*, nicht *εἰκότα*". Rep. 524 ff.; rep. 516: „Die Wahrnehmung, Erfahrung befähigt an sich nur zu einem *μνημονεύειν*, *ὅσα τε πρότερα καὶ ὕστερα εἰώθει καὶ ἅμα πορεύεσθαι* und danach die Zukunft *ἀπομαντεύεσθαι*". Theät. 186 a: *ἡ ψυχὴ αὐτὴ καθ' αὑτὴν ἐπορέγεται τῆς οὐσίας*. Menon 81, c, d, ff; rep. 532 ff. Cfr. § 6, Anm. h.

es ist nicht das „Gleiche an sich selbst", sondern dies ist eine Idee, die es im Wahrnehmenden anregt, unter welche es fällt und der es ähnlich ist, weil es an ihr Theil hat, aber hinter der es auch zurückbleibt, indem es mehr oder weniger ungleich ist. Die Idee, das „Gleiche an sich", ist aber ein anderes, als das bestimmte, ihr ähnliche Stück Holz, ist nie mehr oder weniger gleich, sondern immer sie selbst bleibend, rein und vollkommen ungetheilt. Diese Idee kommt dem Menschen also nie durch die Wahrnehmung und aus der Erfahrung, weil sie rein nicht in dem Werdenden oder „diesem Erscheinenden" ist, sondern in der Seele wird nur das Bewusstsein der Idee angeregt. So ist es mit allen Ideen, „der Grösse an sich", „dem Pferd an sich", „dem Menschen an sich", „dem Feuer an sich", „der Gerechtigkeit an sich", „dem Staat" und mit allem, was der Mensch als wahr und wirklich denkend begreift, wahrhaft vorstellt und benennt.

Die Wahrnehmung zeigt uns immer Dinge, die hinter der Idee zurückbleiben. Es giebt aber in der Welt nur den Einen Weg der Erfahrung, zu den Ideen zu gelangen. Wenn der Mensch auf diesem Wege sie nicht bekömmt und erreicht, so muss er sie in sich vor allem Anschauen in der Welt haben. Mit der Geburt hat er sogleich menschliche Empfindungen und Wahrnehmungen, er muss die Ideen also haben vor dem Eintritt in die Erscheinung. Er ist aber beim Eintritt in die Welt nicht im wirklichen Besitz derselben; denn er könnte sich sonst sogleich Rechenschaft geben und den Begriff angeben. Er hat sie also als vergessen und das Lernen ist Aufnahme des angeborenen Wissens der Seele, ein Wiedererinnern der Ideen durch sich vermöge der Wahrnehmung. Es setzt aber dieses Erinnern ein früheres Sein der Seele voraus. Denn in jedem „Jetzt", als Durchgangspunkt der Zeit, hat er sie vorher, vor der Wahrnehmung gehabt und wird in dem ersten Zeitpunkt seines Seins in der Zeit und der Einwirkung in dieser Welt erinnert. Verliert er nun das Wissen der Ideen mit dem Eintritt in die Zeit, so kann er nicht in demselben „Jetzt" sie bekommen, sondern muss vor aller Zeit sie gewusst haben und gewesen sein. Denn er kann sie, wenn wir der Seele ein ähnliches, zeitliches Dasein vor diesem Leben einräumen, nicht damals zu irgend einer Zeit durch irgend eine Wahrnehmung erscheinender Dinge bekommen haben, aus denselben Gründen. Die Seele ist also ein Wesen, welches vor aller Zeit und über allem Werden ist.[m]) Sie nimmt selbst in „keiner Zeit" ihren Anfang

m) Phädon 72, e—77, e. Ueber den Werth der mythischen Schilde-

d. h. wird und entsteht nicht darin, sondern ist selbst der Anfang und das bewegende Princip ihrer Erscheinung, Wahrnehmung, Erkenntniss und ihres Werdens in der Zeit, sie ist das Eins und die Idee, welche in der Veränderlichkeit bleibt und diese erst erklärt; die nicht von sich selbst abfällt, sondern zu dem wird, was sie an sich ist und sein soll. [n]) Sie ist vom Schöpfer erschaffen, hat durch des Vaters Güte Theil am Göttlichen, Kenntniss des Guten und der Idee bekommen, ist selbst gut und mit dem Vermögen, das Gute mit seiner andern leiblichen Natur zu vereinigen, erschaffen, im Stande, das Gute zu erkennen, zu schauen und zu lieben, und tritt in die Zeit und das Werden, um diese überzeitliche Natur in dem werdenden Leib und dem endlichen, wechselnden Dasein zu realisiren. [o]) Sie kann nunmehr auch nicht nach den Gesetzen des Werdens im Tode zu Grunde gehen. Denn die einzelne Seele ist nicht eine Schöpfung und Erzeugung der Weltseele, sondern über der Zeit entstanden und selbst ein Anfang und frei sich bewegend. Nur der Schöpfer der doch nur gewordenen, durch „Mischung" gewordenen Idee kann sie lösen, wenn er will. Es ist dies von den gewissen Beweisen, dass der Mensch persönlich unsterblich ist, der erste, den wir dahin zusammenfassen können: so gewiss die Welt nicht Schein und Trug ist, so gewiss in ihr Wahrheit ist und sie auch für den Menschen ist, so gewiss es Ideen giebt und eine menschliche reine Wissenschaft von ihnen, so gewiss ist der erscheinende Mensch eine Einheit, Person und unsterblich. [p]) Die Menschen trauen diesem Be-

---

rung von einem analogen, zeitlich-räumlichen und sinnlich-leiblichen Leben vor und nach diesem jetzigen, welches dem Philosophen doch auch Wahrheit hat, an der Idee des reinen Lebens Theil hat, vergl. Phädon, 114,d. Es sind nicht wissenschaftliche Begründungen, Beweisführungen, sondern ein erlaubtes *ἐπᾴδειν* für das „Kind in uns" und von ihm ausgehend, nachdem der wissenschaftliche Beweis geliefert ist.

n) Phädros, 245,d: „*ψυχὴ πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως, ἐξ ἀρχῆς τὰ πάντα γίγνεσθαι, αὐτὴ ἀγένητον καὶ ἀδιάφθορον.*" Gess. 904b,c: „*ταῖς βουλήσεσιν*" *ἑκάστων ἡμῶν* hat Gott die *αἰτίας τῆς γενέσεως τὸ ποίου τινὸς* anheimgegeben; die Seele besitzt in sich *τὴν τῆς μεταβολῆς αἰτίαν.*"

o) Tim. 41d—42e: *πρὶν τῇ ταὐτοῦ καὶ ὁμοίου περιόδῳ τῇ ἐν αὑτῷ συνεπισπώμενος τὸν πολὺν ὄχλον καὶ ὕστερον προσφύντα . . ἄλογον ὄντα λόγῳ κρατήσας εἰς τὸ τῆς πρώτης καὶ ἀρίστης ἀφίκοιτο εἶδος ἕξεως.* 69, d: „Das *θνητὸν ψυχῆς εἶδος*, mit diesem *θνητὸν σῶμα* gesetzt, soll von der *ἀθάνατος ψυχῆς ἀρχὴ* beherrscht, bestimmt werden, dieser ist die *αἰτία* auch gegeben." Ges. 903, d.

p) Phädon 76, e: *ἴση ἀνάγκη, ταῦτά τε εἶναι — τὴν ὀυσίαν, τὸ καλόν, ἀγαθὸν*, die Ideen, auf die wir die Wahrnehmung zurückführen und

weise nicht genug, weil ein furchtsames Kind in jedem wohnt, welches das Sein dieser Einheit in dem Wechsel nicht begreift und beschwichtigt sein will; darum noch zunächst hierauf bezügliche andere Beweise nöthig sind [q]), die mehr „überredende" Kraft haben. —

Es macht sich zunächst der Einwurf geltend, dass die Seele wohl ein Zusammengesetztes sein möchte. Es entsteht die Ansicht daher, dass man die Seele nach Analogie eines sichtbaren, bloss erscheinenden Dinges betrachtet. Dieses ist veränderlich und zusammengesetzt und ist zu lösen in derselben Weise, in welcher es zusammengesetzt ist. Die Seele ist aber nicht ein Wahrnehmbares, sondern ein nur denkbares Wesen. Sie ist, wie die Ideen, an sich ein Wesen, das immer auf dieselbe Weise dasselbe bleibt, welches sich am deutlichsten offenbart, wenn sie sich aus der sinnlichen Berührung mit der Welt zurückzieht. Durch die Sinne wird sie in den Wechsel der Welt hineingezogen; wenn sie daraus sich zurückzieht und mit den Ideen sich beschäftigt rein für sich, bleibt sie dasselbe, als verwandt den Ideen. Sie ist ferner das Wesen, welches den Körper und das Sinnliche bestimmt und herrschend bewegt und hat auch so Aehnlichkeit mit dem Göttlichen. Sie ist also aus allen diesen Gründen ein unauflösbares, einheitliches und sich gleich bleibendes Wesen und kann an sich nur als Idee, nicht nach Analogie der Erscheinungen betrachtet werden. [r])

Ein anderer Einwurf ist: ob die Seele nicht bloss die aus

---

begreifen, die wir in uns a priori vorfinden — *καὶ τὰς ψυχὰς ἡμῶν, πρὶν καὶ ἡμᾶς γιγονέναι, γενέσθαι*

q) Phädon 77, e: „*ἔνι τις ἐν ἡμῖν παῖς*, welches ein *διασκεδάννυσθαι* der Seele im Tode befürchtet."

r) Phädon, 78b–84b; 80, b: „*συμβαίνει, τῷ μὲν θείῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ ἀεὶ ὡσαύτως κατὰ ταὐτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον εἶναι ψυχή*; dieser Körper aber gleicht dem Gegentheil in allen Beziehungen." 84, b: *ψυχὴ φιλοσόφου ἀνδρὸς . . . . οἴεται . . ἐπειδὰν τελευτήσῃ, εἰς τὸ συγγενὲς καὶ εἰς τὸ τοιοῦτον ἀφικομένη ἀπηλλάχθαι τῶν ἀνθρωπίνων κακῶν*." Das *ἀνθρωπίνων* bedeutet dasselbe, wie 80, b, die Uebel und Mängel, die mit dem irdischen Dasein und Körper verbunden sind. Es enthält dieser Beweis einen deutlichen Beleg für Ritters Auffassung, dass die einzelne, unsterbliche Seele nach Platon eine Idee und wahre Einheit sei. Vergleiche Einl. Anm. 12, und § 6, Anm. e. Es werden hier alle sinnlichen und räumlichen Vorstellungen, als auf die Seele an sich und ausser der zeitlich-räumlichen Erscheinung in diesem Körper und dem Werden seiend nicht anwendbar, abgewiesen, wie überhaupt als unbrauchbar zur directen, adäquaten Bezeichnung alles intelligibelen Seins und aller intelligibelen Wesen.

der Zusammensetzung des Körpers und der Kräfte der körperlichen Theile und Organe hervorgegangene Harmonie sein könnte. Diese Ansicht findet viele Anhänger zunächst unter denen, welche nur „dieser" Materie d. h. diesem endlichen greifbaren „Worin" ein Sein und Bleiben einräumen; dann bei der Menge, weil sie durch die Fasslichkeit des Vergleichs dem muthmasslichen Meinen so zugänglich ist; bei andern endlich, weil sie aus den dialektischen Widersprüchen sich nicht haben herausfinden können, darum zu allen Vernunftgründen kein Zutrauen und mit dem schweren Gebrauch der reinen Vernunft sich verfeindet haben. Und die Erfahrung scheint die Annahme zu begünstigen. Denn die Vorstandeskräfte u. s. w. stehen in vorhin besprochener Weise unter dem Einfluss der sinnlichen Eindrücke und werden in den Strom des Irrens hineingezogen. Die Begierden fesseln die Seele an den Körper, je mehr sie gepflegt werden, und machen sie scheinbar dem Körper *ὁμότροπον* und *ὁμότροφον*. [s]) Diese Erfahrung ist aber vorhin richtig erklärt und auch die Annahme einer Harmonie schon widerlegt in diesem natürlichen, physischen Sinn. Denn die Harmonie einer Leier resultirt aus der Verbindung und Zusammensetzung der Theile, aber das menschliche Wissen konnte nicht aus den Körperorganen und den Theilen abgeleitet werden. Ferner ist nicht die eine Seele „mehr oder weniger" Seele, als eine andere, wie eine Harmonie mehr oder weniger Harmonie ist, je nachdem die Theile zusammenstimmen. Alle Seelen sind gleich. Wären aber alle gleiche Harmonie nun, so könnte endlich die eine Seele auch nicht besser sein, als die andere; sie müssten alle gleich gut gestimmt sein, gleich harmonisch sein. Es würde diese Ansicht also die Tugend und das Gute und Böse aufheben. Es gäbe folglich auch keine Freiheit der Seele. Nun aber widerspricht die Seele den körperlichen Neigungen und beherrscht sie. Es kann daher die Seele in jenem Sinn keine Harmonie sein. [t])

Es kann mithin die Seele nicht in der Weise, wie ein Zusammengesetztes der Erscheinung, noch wie eine Harmonie, lösbar und sterblich sein. Man will aber bewiesen haben, dass das Wesen der Seele an sich und nothwendig unsterblich sei. Nun ist die Seeleneinheit eine solche, die ohne das Leben gar nicht

---

s) Phädon, 88,c—91,c, 82, a, b; 86, a, b, c, d; 92,d: „Diese Vorstellung einer Harmonie *γέγονεν ἄνευ ἀποδείξεως μετὰ εἰκότος τινὸς καὶ εὐπρεπείας, ὅθεν καὶ τοῖς πολλοῖς δοκεῖ.*"

t) Phädon, 91,e—95,a.

sein und gedacht werden kann. Sie bringt in den Körper Leben und ihr Fortgang ist des Körpers Tod. Es kommt also der Seele an sich das Leben an sich wesentlich und nothwendig zu, ist rein damit verbunden. Das Leben an sich ist aber nicht mit seinem Widerspruch, dem Tod an sich, zu verbinden und kann nie der Tod an sich werden. Ein sich Widersprechendes lässt sich nicht denken und kann nicht sein. Mit welchem Dinge oder welcher Idee eine Idee rein verbindbar ist, dem kann der reine Gegensatz nicht auch zukommen. Das Feuer ist wohl mit der Wärme rein und nothwendig verbunden, obgleich es selbst an sich ein „Anderes" ist und das „Feuer an sich" mit der „Wärme an sich" nicht identisch ist; es lässt daher den reinen Gegensatz nicht zu und kann nicht kalt werden. So ist die Dreizahl auch rein und nothwendig ungerade, obwohl ein anderes, als das Ungerade; sie lässt sich daher mit dem Gegensatz, dem Geraden, gar nicht verbunden denken und kann es nie werden. Ebenso lässt die Seele, als an sich rein mit dem Leben verbunden, sich mit dem Gegensatz gar nicht vereint denken, noch kann sie mit dem „Tode an sich" vereint werden und sein. Die Seele ist also nothwendig lebend und unsterblich und kann gar nicht anders gedacht werden, noch sein. Der Tod, wie er erscheint, als ein Untergang dieses zeitlichen Lebens, aus dem dieses wieder hervorgeht, berührt das Leben der Seele an sich nicht, sondern nur ihr Sein und Leben in der Endlichkeit und dem Werden, welches als der Tod ihres reinen Lebens erscheint, als ein Zustand des Zwanges und der Nothwendigkeit gegen jenen der Freiheit, der Finsterniss gegen jenen des Lichts, des Nichtseins und Unbegränztseins gegen jenen des wahren Seins und der wahren Begränzung. [u])

Die Seele ist das Anfangende (ἀρχὴ) und Beherrschende, das, was den ganzen endlichen Menschen, sein Aeusseres, seine Geschichte, seine Thaten, seinen Charakter, mithin sich selbst anfängt, bewegt und formt. „Als Anfang" kann sie nicht selbst ein Anfangendes, als beherrschendes und bewegendes Princip kann sie nicht selbst beherrscht und bewegt werden von einem andern, als sich. Als selbstbewegend und sich und ihr „Anderes" bewegend kann sie keinen Anfang in der Zeit nehmen. Aber sie kann auch kein Ende nehmen; denn insofern sie anderes bewegt, kann sie davon ablassen; insofern sie aber sich bewegt und zugleich das Bewegte ist, kann sie nicht von sich selbst lassen.

---

u) Phädon, 96—107. Cfr. Phädon, 81 ff., 64 ff. und § 6, Anm. a, die Citate aus Philebos.

Fasst man das Wesen der Seele von dieser Seele auf, so kann sie nicht sterben. [v])

Endlich wird jedes Ding durch die ihm eigne Krankheit aufgelöst und getödtet, das Eisen durch sein Uebel, den Rost, vernichtet. Das Gute erhält; was weder ein Gutes, noch Uebles ist, bewirkt nicht Auflösung, die Wirkung des Uebels. Der Seele Uebel ist das Böse, die Ungerechtigkeit, Disharmonie, Feigheit und Unvernunft. Diesen Uebeln wird nicht die Ursache des Sterbens zugeschrieben. Es wäre aber unlogisch zu sagen, dass die Seele durch die Krankheit eines andern Dinges zu Grunde gehe. Der Körper geht durch die Krankheit der Speise nicht anders zu Grunde, als wenn die ihm eigne Krankheit, etwa das Fieber, als Folge bewirkt wird. Die Körperkrankheit bewirkt aber nicht Ungerechtigkeit der Seele, noch ist sein Hinsterben ein Ungerechterwerden. Das Böse der Seele ist also ein nur durch sie selbst bewirktes Uebel. Wäre es nun eine auflösende Krankheit, so würde doch folgen, dass die guten und harmonischen Seelen erhalten würden und sich durch das Gute erhalten könnten. Aber andererseits wird durch das Böse die Seele nicht vernichtet. Die göttliche Gabe der Vernunft und des Verstandes wird der Seele nicht durch Ungerechtigkeit zerstört, nur das wirkliche Verständniss des Gerechten u. s. w. geht verloren. Dann stört das Böse die Seele auf und lässt sie nimmer ruhen, statt sie der Ruhe entgegen zu führen, theilt ihr das lebendige Bewusstsein der Strafe mit, statt das Bewusstsein zu vernichten. Es ist aber endlich eine Vernichtung der Seele durch Ungerechtigkeit undenkbar und ein Widerspruch. Es wäre dann kein wahres Böse und Uebel, vielmehr die Befreiung von Strafe und allem Uebel. Und unsere Idee vom „Recht" wäre eine willkührliche Satzung und leerer Schein, wie unser Recht, zu strafen, reine Gewaltthat. Wir dürften keine allgemeine Pflicht für jeden aufstellen, noch dasselbe Bewusstsein davon bei jedem voraussetzen. Es gäbe also kein moralisches Uebel, noch ein moralisches Gut, sondern nur ein natürliches; es gäbe keine Tugend und keine Sünde, wie kein Wahres und Falsches. So gewiss nun der Mensch ein Bewusstsein des Guten und Bösen hat, so fest steht der Glaube, dass die Seele persönlich unsterblich ist und der aus diesem Bewusstsein

---

v) Phädros, 245, c—246. Vergleiche in Bezug auf diesen und den vorigen Beweis der Unsterblichkeit des persönlichen Geistes § 3, I, y.

abgeleitete Beweis ist von den gewissen Beweisen der zweite, eigentlich aber der erste und letzte. [w])

§ 8.

Einheit der Person in der Zeit und Vielheit.

Dass der Mensch sein Ziel über dieser Welt hat und dass er eine Einheit ist, die ausser dem Wechsel ein Sein hat, hat sich ergeben. Aber wie der Mensch nun in dem Wechsel und „Vielen" das Bleibende ist, wäre noch besonders zu begreifen und hervorzuheben. Wie die Seele in „diesem" endlichen Leib, der zu- und abfliesst, ist, kann keine Schwierigkeit haben. Denn sie

w) Rep. 608 ff. Dieser Beweis beruht vorzugsweise auf Platons Lehre von der Person Gottes, der als die absolute Idee des Guten uns sich zeigte, des allgütigen und allweisen Schöpfers, der alle gleich gut ihrem Wesen, ihrer Substanz nach erschuf und seine Geschöpfe nicht zerstören will; es ist derjenige, welcher in allen andern Beweisen den Grund bildet, wie im Phädon sich auch sehr deutlich darin zeigt, dass Platon vor und nach den andern Beweisen, als auf der philosophischen Seele und der reinen Seele an sich wesentlichstes Merkmal, auf das Streben nach dem Guten zurückkömmt. Dieser Beweis aber kann für jene gar nicht bei Platon existiren, welche annehmen, dass Platon keine Idee der freien bewussten Person gelehrt und keine persönliche Unsterblichkeit gekannt habe, sondern eine Idee „Mensch an sich" als Wesenheit ausser Gott in der intelligibelen Welt und ausser diesen abbildlichen Menschen seiend angenommen habe, in dieser Welt aber nur eine physische Fortdauer und Fortpflanzung der Gattung des εἰκών gelehrt habe. Vergleiche Zeller, Gesch. II, S. 423, über den Begriff der Ideen und S. 533: „Es folgt aus Platons Voraussetzungen wohl, dass es immer Seelen geben muss, aber nicht, dass diese Seelen immer dieselben sein müssen. Man mag insofern billig zweifeln, ob Platon diese feste Ueberzeugung von der Unsterblichkeit gewonnen haben würde, wenn sie sich ihm nicht noch (?) von anderer Seite empfohlen hätte, — durch das sittliche Interesse des Glaubens an eine jenseitige Vergeltung, durch ihre Uebereinstimmung mit seinem hohen Begriff (?) von der Würde und Bestimmung des Geistes, anderntheils durch die Stütze, welche sich von hier aus für seine Erkenntnisslehre mittelst der Sätze über die Wiedererinnerung gewinnen liess." Das hiesse doch sehr unphilosophisch und unplatonisch eine unbewiesene Unsterblichkeit als einen deus ex machina gebrauchen, um darauf eine Erkenntnisslehre zu bauen. Nach Platon würde dies keine Wissenschaft mit begrifflicher Nothwendigkeit zur Folge haben. Wie übrigens Platon umgekehrt eben (!) vom reinen wissenschaftlichen Bewusstsein des Guten zu seiner Ideenlehre, seiner Lehre von dem absoluten Wesen, einem intelligibelen Sein, der Wissenschaft, der Wahrheit dieser Welt, der Person und der Unsterblichkeit fortgegangen ist, haben wir darzuthun versucht.

hat sich bisher als das formende und bewegende Princip gezeigt, ohne welches der Leib gar nicht werden kann und welches in allen gesonderten Functionen des erscheinenden Leibes, im sehenden Auge, im Hören des Ohrs und in den andern Wahrnehmungen, als menschlichen, thätig und das allein Thätige war, ohne das sie nicht begriffen werden konnten. Es liegt aber die Erklärung für dieses leibliche organische und räumliche Sein in dieser Welt in der Natur der erschaffenen Einzelseele. Sie besteht aus einer Substanz, die „Eins" ist und bleibt, und einer die „Anderes" ist und um den Leib herum sich theilt, wie es ein höheres, reines und seliges Leben giebt, die menschliche Seele aber doch in diesem Leben schon wahrhaft und wirklich „lebt", dieses Leben nicht ein gleichgültiges, noch ein unwahres, aber ein abbildliches, ein nur ähnliches und theilhabendes, *γένεσις* zur *οὐσία* ist. „Diese Natur des Eins und desselben" und jene des „Andern" durchdringen sich und sind wahrhaft verbunden zu einer Einheit mit Gewalt und diese Einheit zweier Naturen ist eben des gewordenen Menschen Wesen, dem das Sein nur vom Schöpfer gegeben ist und von ihm nur gelöst werden kann, aber vermöge seiner Güte nicht werden wird. [a]) Diese

---

§ 8. a) „Die Einzelseele im erscheinenden Menschen ist eine besondere Schöpfung Gottes der allen das gleiche Bewusstsein der *νόμοι εἱμαρμένοι* und das Vermögen, ihnen zu gehorchen, mitgegeben hat, sie in der Zeit erscheinen lässt, (Tim. 42; 69, c, d; Ges. 904, c); er ist ein *μόριον ἕν, καίπερ πάνσμικρον ὄν*, ein Glied im Plan des Ganzen, zu dem er beitragen soll, es zum eignen Heil kann und auch für sich das Gegentheil zu bewirken vermag; ein *μόριον*, für das die Gottheit sorgt." (Ges. 902, e—903, d). Die Schöpfung wird als eine „zweite, dritte" aus demselben Becher beschrieben, aus dem die Weltseele hervorging, aber nur als „analoge", *τρόπον μέν τινα τὸν αὐτὸν*. (Tim. 41, d, e,) Ueber die Analogie vergleiche § 3, g und § 5, w, Schluss. Das wesentliche unterscheidende Merkmal der menschlichen *ψυχὴ* ist die Freiheit. „Die Seele ist eine *οὐσία*, ein *ἕν*, das aus zwei Naturen zusammengesetzt ist; die erste ist die *οὐσία ἀμέριστος καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχουσα, ἡ ταὐτοῦ (καὶ ὁμοίου) φύσις*, die zweite die *οὐσία περὶ τὰ σώματα γιγνομένη μεριστή, ἡ θατέρου φύσις*. Sie sind zur Seele verbunden durch ein mittleres *εἶδος* (*οὐσία*), das beiden verwandt und analog ist. Der Seele Wesen aber ist eben die Einheit dieser, so dass kein Theil ohne den anderen ist; sie ist *ἕν, μία ἰδέα*." Die Darstellung bei Platon (Tim. 34, c, 35, 37, a) gebraucht Ausdrücke, wie *μιγνύς, συνέστησαν, συνεκεράσατο*, aber auch *γενομένη τῶν γεννηθέντων, ἐγέννησεν — οὗτος πᾶς ἀεὶ ὄντως λογισμὸς θεοῦ .... λογοσθεὶς ἐποίησε*, nennt den Schöpfer *ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς;* man kann daher jene Ausdrücke nicht so verstehen, als ob ein gegebenes Ewige ausser Gott vom Schöpfer gemischt würde, sondern nur für anschauliche Ausdrücke, um die verschiedenen *εἴδη, γένη, δυνάμεις* in der *μία ἰδέα* der Seele zu bezeichnen. Jene Ausdrücke haben ja sowohl eine sinnliche Bedeutung, wie eine

Natur des „Andern", ohne welche der gewordene Mensch nie war und auch nie sein wird, ist das, was ihn befähigt, in diesem endlichen Leib und dem *θνητὸν ψυχῆς εἶδος* räumlich und körperlich zu sein und zu wirken und die zeitlichen Einwirkungen und Eindrücke in der *γένεσις* aufzunehmen. Die Seele ist in dem Körper als Mitte, geht durch ihn und umfängt und begränzt ihn, [b]) ist wahrhaft das Ganze, welches in seinen Theilen ganz ist, ist das Eins, welches im Anfang ist, durch alle seine Theile durchgeht, sie zu „Eins" und seinem Theil macht und mit dem letzten Theil sich selbst vollendet. [c]) Hieraus folgt auch die Erklärung des Seins der Person in der Zeit. Der Sokrates ist bei seiner Geburt ganz er selbst. Seine zeitliche Erscheinung d. i. seine Geschichte, sein Charakter mit seinen Selbstbestimmungen, Thaten, Maximen, Leidenschaften und seinem Verhalten fällt nicht in unendlich verschiedene Sokrates auseinander, die, wie Zeitgrössen, geschiedene und andere wären. Die ganze Geschichte des Philosophen wäre dann nichts, als Schein, und was wir Sokrates nennen, wäre nichts, als ein unerklärlicher Name ohne entsprechenden Begriff (*ἕν, ἰδέα, ἀρχή, δύναμις*) und Wesen. [d]) Es wäre aber eine solche Meinung der einfachste Widerspruch. Denn es wäre, als wenn man sagen wollte, eine bestimmte Raum- und Zeitgrösse, wie „Fuss", „Tag", sei nicht wahrhaft, sondern Name, Schein und nur ihre Theile seien, die selbst doch nur, als Theile, Theile des Ganzen sind und, als Einheiten genommen, auf ähnliche Weise wieder nicht sein, noch vorgestellt, noch gedacht werden könnten. Sokrates als Gesammtergebniss und Erscheinung in der Zeit, *ἄθροισμα*, kann nicht sein, wenn er nicht in den einzelnen Zeittheilen war, noch könnte ich von ihm Eine Wahrnehmung, Einen Namen oder Einen Begriff haben. Sokrates ist zu jeder Zeit seines Lebens er selbst und ganz; er wird als solcher nicht, sondern ist über und ausser aller Zeit, im „Jetzt". Als darin seiend ist er der Eine und derselbe und wird weder älter, noch jünger u. s. w., wie das „Jetzt" nie vorüber-

---

Beziehung auf begriffliche und analoge nur denkbare Verbindung, wie etwa „verbinden", „voraussetzen", „sich aufheben", gehören alle mit in die Terminologie von *μετέχειν, μεταλαμβάνειν, τέμνειν.* (Phädros, 265, e. Politikos, 262.) „Die Seele ist ein *λυτόν* für den, der *τὰ πολλὰ εἰς ἓν συγκεραννύναι καὶ πάλιν ἐξ ἑνὸς εἰς πολλὰ διαλύειν ἱκανὸς ὡς ἐπιστάμενος ἅμα καὶ δυνατός* ist." Tim. 68, e.

b) Timäos, 34, b: „*ψυχὴν εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ θεὶς διὰ παντός τε ἔτεινε καὶ ἔτι ἔξω τὸ σῶμα αὐτῇ περιεκάλυψε.*"

c) Parm. 153, c, d; 145, a.

d) § 6, Anm. e.

geht und alles, was in ihm ist, wahrhaft ist und wie unbewegt ruht. Durchs „Jetzt" muss alle werdende Zeit hindurchgehen und nur im Durchgehen kommt allem Werdenden das „ist" zu. [e]) Weil aber der Mensch nun nach seiner „andern" Natur auch im Werden und in der Zeit ist, ist er der Veränderlichkeit und dem Gesetz des Werdens unterwerfen. Er wird etwas, was er vorher nicht war, und was er jetzt ist, kann vorübergehen. Wir haben aber früher gesehen, dass das, was er wahrhaft wird, durch Wahrnehmen oder erkennend, oder handelnd, er dazu das Vermögen hatte und es seiner Idee nach ist, und ebenso, dass es an ihm nicht nothwendig vorübergeht. Er besitzt das Wahrgenommene in der Gegenwart als Erinnertes, das Erkannte als Gewusstes, aus dem Gethanen ist ihm theoretisches und „praktisches" Wissen und „Können" hervorgegangen und auch bloss die vorübergehende That ist doch nach dem Naturgesetz, wie nach moralischer Nothwendigkeit als Folge in der Gegenwart vorhanden. [f]) Alles aber ist ihm für den Gebrauch und das Handeln in der kommenden Zeit, wie in der Gegenwart präsent. [g]) Es zeigt sich also auch von dieser Seite, wie die Person in der Zeit und dem „Vielen" doch die gleichbleibende Einheit ist, die sich zu dem entwickelt im Werden, was sie ihrer Idee nach ist und soll. Nur als Nacheinander in der Zeit und Erscheinung scheint der Mensch zu entstehen und zu vergehen, grösser und kleiner zu werden u. s. w. und wenn man dies nicht festhält, dass die Person eine Einheit und Idee ist, aber doch nur eine gewordene und in der Zeit werdende und reale Gestalt und Form annehmende, der kann z. B. jene scheinbaren Widersprüche nicht lösen: Sokrates wird älter und jünger, als er selbst und wird gleichalterig u. s. w. und ist es; wird es nicht, noch ist er's. Wie weiter nun die Seeleneinheit Ein öberstes Ziel, Ein Vermögen, Werk und Eine Tugend hat, wie sie in drei wesentliche und wahre Theile, nicht bloss nominelle, von Platon getheilt wird, in Vernunft, Muth und den begehrenden Theil, mit entsprechenden Tugenden, Vermögen, entsprechendem Werk und Ziel, wie jede Seele alles in besonderer Weise und einen eigenen Beruf hat, werden wir mit Rücksicht auf schon Erwähntes hier auszuführen wohl

---

e) Parm. 152, c: *ἀνάγκη μὴ παρελθεῖν τὸ „νῦν" πᾶν τὸ γιγνόμενον· ἐπίσχει ἀεὶ τοῦ γίγνεσθαι καὶ ἔστι τότε.* Cfr. Tim. 37, e; 38, a.

f) Cfr. § 5. Anm. b, n, o; § 4, g, h.

g) Das Leben hier ist nach Platon ein immerwährendes Entstehen-Vergehen, das Wissen ein Lernen-Vergessen, eine thätige Production und Potenzirung der Seele. Cfr. § 2, Anm. p, die Stellen; besonders Sympos. 208, a ff.

uns versagen müssen, zumal in der Darstellung der Pädagogik öfters darauf hingewiesen werden wird. [h])

Der Mensch ist also eine seiende Einheit und hat ein Ziel, welches über dieser Welt ist, von dem aber jeder eine Ahnung hat und ein Bewusstsein, dass er danach streben soll und dass er in diesem Leben, welches Wahrheit hat, dem wahren Leben ähnlich ist, auch es vermag. Die äussere Welt und sein theoretisches und praktisches Verhalten sind ihm Mittel, aber durchaus nothwendige; denn es ist der einzige Weg zur Wiedererinnerung des Guten und Bethätigung desselben. [i]) Er kann aber auch in jeder Weise hier irren, wie wir geseheu haben. Die Erziehung soll nun die Regel feststellen, wie man im Allgemeinen die richtige Mitte beim Gebrauch jener Mittel festhält; denn im einzelnen Fall ist doch nur die im Besitz der richtigen Kenntniss seiende Person auf sich selbst und das eigne Urtheil, den eignen Entschluss angewiesen, wie die Person in ihrer eignen Idee den letzten Massstab für ihre Entscheidung und Art, zu handeln, besitzt. Wenn wir aber ohne die erscheinenden Dinge nicht dahin gelangen, „unser Werk" zu thun, und der Gebrauch desselben einem Irren ins Unendliche unterliegt, so ist eine vernunftgemässe Erziehung das Einzige, was die Gesammtheit einigermassen retten kann. [k])

---

h) Tim. 35: „Jeder Theil der Seele ist ein *ἔκ τε ταὐτοῦ καὶ θατέρου καὶ τῆς οὐσίας μεμιγμένη*, enthält also die wesentlichen Bestimmungen des Ganzen, ist eben der wesentliche Theil dieses *ἓν ὅλον*, das sich in ihm als „seinem Theil" setzt, kann mit Theilen von einem anderen *ἓν* nur analoge Aehnlichkeit haben. Jeder Theil der menschlichen Seele enthält in sich die ganze Seele, wie vom *ὂν ἕν* das Theil — *ἓν* doch eben des *ὄντος ἑνὸς* Theil ist (Parm. 142,a,e). Die Theilung ist aber eine wahre, jeder Theil ist eine *οὐσία, εἶδος*; in Bezug auf einander sind sie verschiedene und andere, aber doch analoge und weil das Ganze in jedem auch ist, gehen sie in einander über, entwickeln sich aus einander." Cfr. Tim. 32: „Die *ἀναλογία* bindet drei *ἀριθμοί, ὄγκοι, δυνάμεις* so, dass *πάντ' ἐξ ἀνάγκης ταὐτὰ εἶναι· τὰ αὐτὰ δὲ γενόμενα ἀλλήλοις ἓν πάντα ἔσται.*" Tim. 37,a. § 6. Anm. k. Vergleiche zur Parallele mit der Idee der Person, die wir bei Platon vorfinden, noch den Begriff der Persönlichkeit bei Stahl: „Die lutherische Kirche und die Union", Seite 164 ff.; S. 186, Anm.

i) Phädon, 75,a: *ὁμολογοῦμεν μηδὲ δυνατὸν εἶναι ἐννοῆσαι* (an die Ideen erinnert zu werden) *ἀλλ' ἢ ἐκ τοῦ ἰδεῖν ἢ κ. τ.α.* Tim 69,a: *ἄνευ τούτων οὐ δυνατὰ αὐτὰ ἐκεῖνα, ἐφ' οἷς σπουδάζομεν, μόνα κατανοεῖν, οὐδ' αὖ λαβεῖν, οὐδ' ἄλλως πως μετασχεῖν.* Symp. 210,a,b,c.

k) Rep. 492: „Eine *κακὴ παιδαγωγία* ist am Uebel im Staat Schuld." 502: *οὔτε πόλει . . . κακῶν παῦλα ἔσται, πρὶν ἂν πόλεως τὸ φιλόσοφον γένος ἐγκρατὲς γένηται*" d. i. die Kenner der Theorie, der Wahrheit im einzelnen Fall und der praktischen Ausübung. Cfr. § 5, m, n, o; § 4, h, i, k.

§. 9.
Erziehung während der frühesten Kindheit.

a. Zustand des Kindes.

Der Mensch hat Analogie mit den übrigen lebenden Wesen der Erde, den Thieren und Pflanzen. Die Pflanzen haben auch Leben, ein mit Begierden verbundenes Wahrnehmen des Angenehmen und Unangenehmen, verharren leidend. haben in sich eine angeborene „Bewegung", der gemäss alles aufgenommen wird ohne Irrthum. [1]) Analog ist nun der Zustand des Menschen während der ersten Zeit seines Lebens, aber auch nur analog. Der Mensch ist wohl in einem Zustand, wo es Hauptsache ist, dass der natürliche Organismus gepflegt werde und wo er leidend zu vegetiren, die vernünftige Seele gebannt zu sein scheint. Aber der Mensch ist doch weder blosses Thier, noch Pflanze. Es ist bereits erörtert worden, dass das Zustandekommen der „menschlichen" Wahrnehmung sonst nicht zu erklären wäre und ein Werden, eine Entwicklung des Bewusstseins vom Wahrnehmen durch Gedächtniss, richtige Meinung, Verstand zum *νοῦς* und reinen *λόγος* nicht möglich, noch denkbar wäre, wenn der *νοῦς* nicht schon in der ersten Willensregung und That, in der Wahrnehmung, als einem Theil, einem Vermögen, dem analogen Glied des Ganzen thätig wäre und sich als diese Seite in dem Werden zuerst setzte. Wann die Herrschaft der Vernunft entschieden eintrete, kann man nicht sagen, nur dies, dass es allmälig, *ἐπιόντος χρόνου*, geschehe, wenn Wachsthum den Menschen weniger in Anspruch nehme und er zur Ruhe komme, dem Unterricht und eigner Uebung sich hingebe, Aber vorhanden ist sie schon in der frühesten Zeit. Platon bezeichnet diesen Zustand auch so: *αἱ τῆς ἀθανάτου ψυχῆς περίοδοι οὔτ' ἐκρατοῦντο οὔτ' ἐκράτουν, βίᾳ δ' ἐφέροντο καὶ ἔφερον.* Oder er vergleicht ihn mit einem unordentlichen Vorwärtsgehen ohne *λόγος*, nach der Fügung des Geschicks, wo alles bewegt wird; die *αἰσθήσεις ἔξωθεν φερόμεναι καὶ προσπεσοῦσαι* herrschen nicht wirklich, sondern scheinen nur *κρατούμεναι κρατεῖν.* Es ist die Seele gleichsam eine formlose Materie, die sich aber doch selbst zu formen anfängt, oder ein ungeordnetes Chaos, in dem die Spuren aller Elemen-

§ 9. a. 1) Tim. 77,b,c: *μετέχει* (die Pflanzen) *τοῦ τρίτου ψυχῆς εἴδους*, eine *φύσις συγγενὴς τῆς ἀνθρωπίνης.*

te nur gemischt und unkenntlich sind, in welchem aber doch das freie vernünftige und selbstbewegte Wesen vorhanden ist, welches Ordnung hineinbringen soll. Die Seele ist ganz da, als das Anfangende in activer und passiver Beziehung, *ἀρχή*.[2]) Es kann daher auch die Erziehung es nicht dem Zufall überlassen, welche Nahrung dem anfangenden Geist geboten werden. Auch die Aufgabe der Erziehung in sittlicher Beziehung, wie sie sich auf der zweiten Stufe besonders gestaltet, ist schon während dieser ersten Periode des vegetativen Lebens nicht zu übersehen. Es wird nicht gleichgültig sein, was das Kind hört und sieht und ob überhaupt seinen Sinnen etwas geboten wird, noch wird man mit Gleichgültigkeit ihm gestatten, sich zu äussern, wie es der Zufall will, sondern das Eine muss klug vermieden, das Andere vorsichtig herbeigeführt werden. Die Mittel müssen vernünftige sein und eine mit dem Guten und Schönen harmonirende Regel muss dem Verfahren zu Grunde liegen.[3])

b. Die natürlichen Mängel.

Der Mensch ist bei seiner Geburt schon von vielen Seiten bestimmt und befindet sich in der Welt der Nothwendigkeit. Er wird mit einem ungesunden Körper geboren und entsprechende Seelenübel, wie *δυςκολία, δυςθυμία, θρασύτης, δειλία, λήθη, δυςμαθία*, sind ihm angeboren. Es sind nicht selbst verschuldete Krankheiten, sondern ererbte Fehler. Zunächst tragen die Erzeuger die Verantwortung, welche durch vernachlässigte Erziehung, Thun und sonstiges Verhalten in sich die Krankheiten erzeugt und sie fortgepflanzt haben. Dieselben tragen die Schuld, das Kind ist zunächst unschuldig.[1]) Desto mehr müssen sie für die richtige Erziehung Sorge tragen; denn heilbar sind die nur na-

---

2) Tim. 43—44, c. Cfr. 53, a—c; 69, b: *τότε γὰρ οὔτε τούτων, ὅσον μὴ τύχῃ, μετεῖχεν.* Theät. 191, c, d; 194, c; Phädros, 245, d: *ἀρχὴ δὲ ἀγένητον. ἀνάγκη αὐτὴν μηδ' ἐξ ἑνὸς γίγνεσθαι· εἰ γὰρ ἔκ του ἀρχὴ γίγνοιτο, οὐκ ἂν ἐξ ἀρχῆς γίγνοιτο· ἐξ ἀρχῆς δεῖ τὰ πάντα γίγνεσθαι.* Die *μία ἰδέα*, das *ἓν ὅλον*, welches die Weltseele und die Gestirne vom Schöpfer empfangen, welches die freie, beherrschende *ἀρχή* des erscheinenden Menschen sein wird, ist da und fängt sich zu realisiren an. Vergleiche § 8, h; dazu Phädon, 96, b, — 97, b; 100, c, und 183, ff.

3) Tim. 44, b, c: „Die *ὀρθὴ τροφὴ παιδεύσεως* muss mitwirken"; Tim. 86, c: „*διὰ . . . ἀπαίδευτον τροφὴν ὁ κακὸς γίγνεται κακός.*"

b. 1) Tim. 87, a, b, c: *ὧν αἰτιατέον μὲν τοὺς φυτεύοντας ἀεὶ τῶν φυτευομένων μᾶλλον καὶ τοὺς τρέφοντας τῶν τρεφομένων.*

türlichen Uebel auf demselben Wege, auf dem der Mensch seine Gesundheit erhält. [2])

c. Die körperliche Pflege.

Die Erzieher, zunächst die Mutter und Wärterin, müssen darauf achten, dass dem Kinde seine zureichende Nahrung wird. Diese muss eine natürliche und gesunde sein, im gehörigen Mass dargereicht werden und auf Zeit und Ordnung gehalten werden. [1]) Ueberfüllung, besonders vorm Einschlafen, ist dem Gedeihen des körperlichen Organismus nachtheilig, da er das Zuviel nicht richtig aufnehmen kann und die Natur es von selbst zurückweist; aufgenommen wirkt es nur zerstörend. Aber noch mehr leidet die Seele. Es wird in derselben nur das Rohe, das Thierische und Wilde geweckt und die natürliche, menschliche Seelenharmonie gestört. Die Seele geräth zunächst traumartig in einen Zustand, indem sie eine Ahnung von jenen dunkeln Thaten der *μιαιφονία* bekömmt. Der Art Traumbilder und Phantasien kommen nicht von Gott, noch erscheinen sie, wenn die Seele im gesunden und harmonischen Zustand sich befindet, sondern nur, wenn von derselben, *ὅσον ἥμερον*, schläft, das *ἄγριον* aber *σκιρτᾷ* und dem finstern Trieb folgt. Jene traumartige Ahnung des Frevels ist der Anfang und Ausgangspunkt für jede That der *ἄνοια* und *ἀναισχυντία*. Die Erziehung muss alle Mittel, die Veranlassung werden können und werden, entfernen. [2])

Aerztliche Mittel sind zu vermeiden; sie zerstören und regen den Keim zur Todeskrankheit, den jeder von Anfang in sich trägt, auf und machen eine bestimmte Krankheit nur schlimmer und vielgestaltiger. Man muss diätetisch zu heilen sich bestreben, wenn nicht die Krankheit ein äusseres Uebel, *πάθημα ἐξ ἀνάγκης* ist. Das beste Mittel ist Bewegung, wie die Natur lehrt; sie erhält und macht in aller Beziehung gesund. Man sollte eigentlich den Körper niemals unbewegt lassen; denn Ruhe auch nur Eines Theils erzeugt Krankheit desselben. Von den Bewegungen ist am zuträglichsten die des Körpers durch sich selbst. Die zweite ist die hebende Bewegung; die schlechteste ist die, wo der Körper ruht und durch Mittel seine Theile bewegt werden. [3])

---

2) Tim. 87, cff.
c. 1) Rep. 405.
2) Rep. 571, 572; Tim. 72, c; 73, a, b.
3) Tim. 88, d—90; rep. 408.

d. Die erotisch-psychische Erziehung.

Zu den Erziehern dieser ersten Periode muss vor Allem die Mutter gehören: sie muss ihr Kind selbst säugen, wenn sie kann, für die Pflege und in anderer Beziehung Sorge tragen. Auch den Frauen des Kriegerstandes wird dieser Liebesdienst nicht erlassen.[1]) Es hängt davon und von dem Verhältniss der Eltern unter sich sehr viel ab. Die Mutter soll dem Vater gleich berechtigt gegenüber stehen und vom Kinde so geachtet und geliebt werden. Liebe und Achtung sollen die Eltern zusammenführen und sie sollen glauben, dass ihre Verbindung von Gott verfügt sei; ebenso das Kind. Das Verhältniss der Eltern zu dem Kinde muss entsprechend sein; ihre Liebe zu demselben darf nicht mit Selbstliebe und Eifersucht gegen die Mitglieder desselben Staats gleichbedeutend sein, sondern eine solche, die vielmehr dahin führt, die Mitglieder desselben Staats wie Eltern und Geschwister und Kinder, das Land als die gemeinsame Mutter zu lieben.[2]) Die

---

d. 1) Rep. 461.

2) Rep. 415: *δεῖ ὡς περὶ μητρὸς καὶ τροφοῦ τῆς χώρας βουλεύεσθαι — ὑπὲρ τῶν ἄλλων πολιτῶν ὡς ἀδελφῶν ὄντων καὶ γηγενῶν διανοεῖσθαι.* Rep. 471: „Das *Ἑλληνικὸν γένος* soll sich für *αὐτῷ οἰκεῖον καὶ συγγενὲς* halten.“ 461: *παντὶ, ᾧ ἂν ἐντυγχάνῃ τις, ἢ ὡς ἀδελφῷ ἢ ὡς ἀδελφῇ ἢ ὡς πατρὶ ἢ ὡς μητρὶ ἢ υἱεῖ ἢ θυγατρὶ ἢ τούτων ἐκγόνοις νομιεῖ ἐντυγχάνειν.* Ueber die andern Beziehungen cfr. rep. 459—472. Es ist Platon überall nur um das Sittliche und Wahre zu thun. Die mythischen und religiösen Vorstellungen im Volke, welches nicht *ἀνέξεται ἢ ἡγήσεται εἶναι αὐτὸ τὸ καλὸν* (494), das Ideelle rein an sich nicht begreift, müssen dem entsprechen; nur insofern gestattet er den Lenkern des Staats, die im festen Besitz der Tugenden, der Gottesfurcht und mit dem Bewusstsein der Ideen, des Abstandes aller endlichen Satzung, aller Dogmata von ihnen, darum mit einer freien Herrschaft über der Menge mit der richtigen Meinung stehen, das *ψεύδεσθαι*, welches mit einem *μυθολογεῖν* gleichbedeutend ist. Rep. 540: *τὴν ψυχῆς αὐγὴν εἰς αὐτὸ ἀποβλέψαι τὸ πᾶσι φῶς παρέχον ἀνακλίναντας κ. τ. α.* Rep. 519: „Die einseitigen Praktiker können so wenig, wie die einseitigen Theoretiker, die Leitung übernehmen.“ 501, 502: „Die wahren Philosophen sind *οἱ τῷ θείῳ παραδείγματι χρώμενοι ζωγράφοι κ. τ. α.*“ Cfr. rep. 415. Was Platon an der letzten Stelle der Politie *μυθολογῶν ψεύδεται*, haben wir vorhin als seine wirkliche Lehre, als seinen eignen Glauben dargethan. Ausserdem erlaubt Platon den Menschen überall eine Nothlüge in dem Sinne, in welchem er dem *ἐπιεικὴς* den humanen Schmerz um den Verlust eines Sohnes gestattet. (Rep. 332, 604. Cfr. 382, 383.) Unter die Kategorie der Nothlüge fällt bei Platon (389, 390) die Kriegslist, wie die staatskluge Lenkung der unselbständigen, unvernünftigen Bürger zu ihrem wahren Wohl, wo jedoch ein warnendes — *εἴπερ τισὶν ἄλλοις* — hinzugefügt wird. Endlich wird ein Gebiet zugegeben, wo dem Menschen überhaupt

Liebe der Eltern zum Kinde muss von der Schätzung des Guten ausgehen und geleitet sein, alle Liebeszeichen sichtbar und vernehmbar dem Schönen und Richtigen an sich gelten. So können die Eltern zunächst Veranlassung und die äusserlich einwirkende Macht werden, welche in der Seele des Kindes solche Liebe zunächst entzündet. Diese richtige kindliche Liebe ist aber die Grundlage für sein Verhalten unter den Bürgern und sein Lernen und Thun überhaupt. Jene Zeichen und Aeusserungen der elterlichen Liebe dürfen nicht fehlen, so wenig als eine Erscheinung fehlen darf, soll der Mensch eine Wahrnehmung und Erkenntniss in diesem Leben erlangen. Die Aeusserungen müssen das Richtige vor Augen haben und auf die richtige und schöne Weise sich vernehmbar machen, wenn sie die beabsichtigte Wirkung haben sollen. [3]) Die Erziehungslehre kann nur im Allgemeinen diese Grundsätze aufstellen; was das Richtige im Einzelnen ist, muss der Erziehende anderswoher im Leben gelernt haben und im einzelnen Fall die richtige Mitte zu erkennen und zu treffen im Stande sein. [4]) Es versteht sich, dass diese Erziehung in der folgenden Periode nicht aufhören darf, wie auch später besonders zu erörternde Mittel der Erziehung schon hier nicht vernachlässigt werden dürfen.

§. 10.

Die Erziehung während des Knabenalters.

a. Der allgemeine Charakter menschlicher Entwicklung.

Ueber das vernünftige Wesen der Seele und ihre Freiheit, dass sie an der Idee des Guten Theil habe, dies ihre letzte *ἀρχή*, das letzte *στοιχεῖον*, die letzte Kraft, der letzte Trieb, wie zugleich der letzte Gegenstand des Erkennens, Wollens und Thuns sei, genügt es, auf frühere Erörterungen zurückzuweisen. Der

nur ein *μυθολογεῖν* zukömmt, weil er keine Erfahrung, keine geschichtliche Kenntniss und kein Anschauen und unmittelbares Wissen davon besitzt. (Rep. 383.) Was die oben erwähnten Satzungen und Dogmen betrifft, so sagt Platon, rep. 464: *αὗται σοι ἢ ἄλλαι φῆμαι ἐξ ἁπάντων τῶν πολιτῶν ὑμνήσουσιν εὐθὺς περὶ τὰ τῶν παίδων ὦτα* und sollen sich realiter manifestiren." Cfr. § 4, h und § 3, Anm. y, am Ende.

3) Rep. 468.

4) Rep. 425, 426.

Mensch ist aber auch ein Naturgeschöpf, tritt mit seiner Geburt in die Welt der Nothwendigkeit, der Wirkungen und des Nacheinander. Sein Ziel in dieser Welt ist, die Vernunft und die Idee des Guten zu einer wirklichen und freien Herrschaft in seinem inwendigen Staat, in dessen endlicher Manifestation in festen Meinungen, Maximen und Regeln des Handelns, d. i. im Gesetz, in der individuellen Geschichte seiner endlichen Erscheinung, in seinem nothwendigen Charakter, der er eben selbst ist und ohne den er gar nicht ist, noch ein Gegenstand der Erfahrung und Erkenntniss sein kann, und eben so zur Herrschaft im äussern Staat zu bringen. Im Anfang scheint diese Herrschaft kaum vorhanden zu sein. Der zu- und abfliessende Stoff, der Strom der vorübereilenden und so nie wieder zurückkehrenden Einwirkungen der äusseren Dinge, scheint die Seele zu bewältigen und in einen Zustand zu versetzen, wo die Vernunft gebunden zu sein und die Seele nach unten und oben, rechts und links, vorwärts und rückwärts zu irren scheint. Es scheint kein Band und keine feste Ordnung obzuwalten; die Bewegungen der Kreise des „Dasselbe" und des „Anderen" erscheinen ganz in Auflösung und Anarchie. Trifft die Seele in diesem Zustande auf einen Gegenstand aus dem Gebiete des „Dasselbe", hält sie ihn für das „Andere" und umgekehrt.[1]) Es ist nun wohl möglich, dass die Seele wahrhaft in solche Verfassung wirklicher Begriffslosigkeit und Anarchie verfalle, welches ein Zustand der wirklichen Unvernunft, der wirklichen Unfreiheit und Unabhängigkeit ist, wo die Seele gänzlich der *ἀνάγκη* hingegeben ist.[2]) Aber jener Zustand der Kindheit ist, wie wir gesehen haben, noch nicht ein solcher. Die freie und vernünftige Seele ist wirklich im Kinde, als solche, wahrnehmend und thätig. Sie ist aber noch unendlich von äusseren Veranlassungen und durch sich bestimmbar und gelangt erst im Laufe der Zeit und, nachdem sie verschiedene Stufen durchgemacht, im Mannesalter dahin, dass sie sich begränzt und feste Herrschaft über sich und die äussere Welt gewinnt und das Gute und das Wahre an sich in reiner Gestalt wahrnimmt und verwirklicht, soweit es in der Welt möglich ist, so dass sie die Ideen unter sich

---

§ 10. a. 1) Tim. 43, 44: *κατ' ἀρχὰς ἄνους ψυχὴ γίγνεται τὸ πρῶτον.* Wahrnehmungen der Natur, die *ὀρθὴ τροφὴ παιδεύσεως*, die eigne Sorge *ἔμφρονα γιγνόμενον ἀποτελοῦσιν*, machen *ὁλόκληρος ὑγιής τε παντελῶς.*" Ueber die Gesundheit cfr. § 5, c.

2) Tim. 44: „*ἀτελὴς καὶ ἀνόνητος εἰς Ἅιδου πάλιν ἔρχεται.*" Ueber den Begriff des *ἀτελὴς* cfr. § 6, Anm. b, Schluss; § 5, w; rep. 504: *ἀτελὲς οὐδὲν οὐδενὸς μέτρον.*

nicht verwechselt und noch weniger „diese und jene" endliche Erscheinung für ein Ideelles hält, ohne ein Ideelles über und hinter dem Wahrnehmbaren, das *ὁρατὸν καὶ ἁπτόν* ist, anzunehmen und denken zu können. Platon unterscheidet mehrere Stufen dieser Entwicklung, die in der Natur der menschlichen Seele und in der Körperbeschaffenheit ihre Begründung haben und eine bestimmte Wahl der Bildungsgegenstände, eine verschiedene Art des Unterrichts während der verschiedenen Perioden erfordern. Die erste Periode beginnt mit der Zeit, wo das Kind Sagen und Erzählungen vernehmen kann, und endigt mit dem achtzehnten Jahr; die zweite ist die Zeit bis zum zwanzigsten; die dritte reicht von da bis zum dreissigsten, eine vierte bis zum fünfunddreissigsten, eine fünfte von da bis zum fünfzigsten Lebensjahr, die letzte von da bis zum Tode.

b. Die Natur des Kindes bis zum achtzehnten Jahr.

Gründe zu fassen ist der Mensch auf dieser ersten Stufe nicht im Stande; er weiss den verborgenen Sinn einer Sage und Erzählung nicht zu ergreifen und von der erzählten Handlung zu trennen. Aehnlich ist er auch in anderer Beziehung nicht fähig, den Grnnd denkend sich vorzustellen und Rechenschaft zu geben. Das Kind kann das zu Begreifende nur in Bildern anschauen, nicht denken.[1]) Solche Bilder sind Erzählungen, sichtbare Dinge, Hörbares und alles irgendwie sinnlich Wahrnehmbare der Darstellung und des praktischen Verhaltens. Des Kindes erkennendes Vermögen kommt nicht weiter, als zum Wahrnehmen, wie „dies" vorher, zugleich oder nachher zu geschehen pflegt oder pflegte, und zu einem entsprechenden Meinen, wo es sich um Zukünftiges handelt.[2]) Aehnlich erkennt und liebt es das Schöne und Gute, wie es in diesem oder jenem bestimmten Dinge oder Menschen erscheint, in dieser oder jener Handlung sich offenbart. Zur Ausübung des Guten bringt das Kind es, indem es gezwungen und gewöhnt wird, dies und jenes in so „bestimmter" Weise zu thun, weil die Eltern und Aelteren es thun und es sittsam und den Satzungen gemäss ist.[3]) Es sind

---

b. 1) Rep. 378: *ὁ νέος γὰρ οὐκ οἷός τε κρίνειν, ὅ τί τε ὑπόνοια κ. τ. α.*; 402: *μισοῖ ἔτι νέος ὤν, πρὶν λόγον δυνατὸς εἶναι λαβεῖν.* Ueber die Verschiedenheit der *εἰκόνες* cfr. 401, 402. Cfr. Theät. 186, c; Phädon, 75, a, b.

2) Rep. 516: *ὅσα τε πρότερα αὐτῶν καὶ ὕστερα εἰώθει καὶ ἅμα πορεύεσθαι κ. τ. α.*

3) Rep. 538: *τιμῶσι τὰ πάτρια (δόγματα, ἐπιτηδεύματα) καὶ*

die charakteristischen Merkmale dieser Stufe der bewussten Seele: Scheu und Schamgefühl, willige Unterwerfung und Gehorsam gegen die Vorschrift der Vernünftigen, Eifer, diesen es zu Liebe zu thun, und Sucht, ihnen nachzuahmen, überhaupt eine Sucht, alles nachzuthun und eine Leichtigkeit, es darin zu einer Fertigkeit zu bringen. Dann besitzt das Kind ferner neben einer grossen Begierde, vieles Neue zu lernen und wahrzunehmen, auch eine besondere Bildsamkeit, so dass es einen jeden Eindruck am leichtesten und mit den lebendigsten Farben in sich aufnimmt and am beharrlichsten, wohl bis ins späteste Greisenalter, bewahrt. [4])

c. Der erzählende Unterricht.

α. Allgemeiner Charakter desselben.

Der Anfang des Unterrichts wird also der Natur und Vernunft gemäss mit Erzählungen gemacht, wie sie in den Mythen dargestellt werden, den *λόγοις ψευδέσιν*, wie die Geschichte lehrt. [1]) Diese sind dichterische Einkleidungen und Sagen von Thaten der Götter- und Heroenwelt. Des Kindes Seele ist aber für Aufnahme dieser erdichteten Erzählungen eben geeignet. [2]) Denn Dichten ist eben einem Malen zu vergleichen, wo der Dichter das Wahre an sich nicht sieht und erkennt, sondern nur in einem Bilde anschaut, welches er nun darzustellen sucht, indem er Farben, wie er sie an diesem und jenem in dieser oder jener Lage beobachtet hat, zusammenträgt, anderes aus eigner Erfindung und Erfahrung hinzuthut. [3]) Für Bilder ist aber die junge Seele empfänglich. Weil nun die Bilder in das zarte und weiche Gemüth sich deutlich einprägen und einen schwer zu tilgenden Abdruck zurücklassen, der den Keim zum späteren sittlichen Verhalten und zu Thaten freier Ueberlegung enthält, [4]) so ist der

---

ἐκείνοις πειθαρχοῦσι. 467: *παιδευτέον τοὺς ἑαυτῶν ἐμπειρίᾳ (διακονεῖν, ὑπηρετεῖν — θεραπεύειν πατέρας) καὶ θέᾳ.* Symp. 210 a, b, c.

4) Tim. 26: *τὰ παίδων μαθήματα θαυμαστὸν ἔχει τι μνημεῖον. ἣν μετὰ πολλῆς ἡδονῆς καὶ παιδικῆς τότε ἀκουόμενα. ἐγκαύματα ἀνεκπλύτου γραφῆς ἔμμονα γέγονε.* Rep. 378, 397, 537.

c. *α.* 1) Rep. 377: *χαλεπὸν εὑρεῖν βελτίω τῆς ὑπὸ τοῦ πολλοῦ χρόνου εὑρημένης,* ff.; schon die Wärterinnen und Mütter sollen anfangen *πλάττειν τὰς ψυχὰς τοῖς μύθοις.*"

2) Rep. 377 ff.

3) Rep. 601: *τὸν ποιητικὸν φήσομεν χρώματ᾽ ἄττα — ἐπιχρωματίζειν,* ff.

4) Rep. 377: *ἀρχὴ παντὸς ἔργου μέγιστον, ἄλλως τε καὶ νέῳ καὶ*

Anfang der Erziehung nur mit der grössten Vorsicht zu bewerkstelligen. Die Grundsätze, die man vor Augen haben muss, gelten auch für den Unterricht in der Geschichte, den *λόγοις ἀληθέσιν* und ebenso für den Religionsunterricht. Der Unterricht in der wahren Lehre von Gott muss den Anfang bilden.[5])

β. Der Religionsunterricht.

Die dem Kinde mitgetheilten Mythen müssen ein wahrhaftes Bild von dem Walten Gottes in der Welt und in dem Leben der Menschen geben und Aehnlichkeit haben, wie das Bild eines Malers mit seinem Gegenstande.[1]) Vor Allem sind darum die Sagen von den Götterkämpfen zu entfernen. Sie sind ja, im eigentlichen Sinn genommen, unwahr und wo sie einen verborgenen, allegorischen Sinn, *ὑπόνοια*, veranschaulichen, wird dieser vom Kinde nicht verstanden. Dieselben liefern Bilder von unheiligem Begehen und scheinen solches als erlaubt und unverfänglich hinzustellen. Wenn solche nun der Phantasie des Kindes, *ἐν ταῖς δόξαις*, vorgeführt werden, pflegen sie *δυσέκνιπτα* und *ἀμετάστατα* zu sein. Es wäre besser zu sagen, dass solches nicht einmal ein Bürger gegen einen Bürger je sich zu Schulden kommen liess, dass es nicht fromm sei. Aber richtiger ist es aus dem angeführten Grunde, solche Thaten ganz zu verschweigen. Böses kennen lernen soll der Mensch, wenn es möglich ist, nur spät, wenn er selbst gut ist; nie darf er es durch eigene Erfahrung wahrnehmen; denn er erkennt es nur richtig, wenn er, selbst möglichst unberührt von ihm, das Gute liebt, gethan hat, denkt

---

ἁπαλῷ . . .; μάλιστα . . τότε πλάττεται καὶ ἐνδύεται τύπος, ὃν ἄν τις βούληται ἐνσημήνασθαι. Rep. 402: *ἐλθόντος τοῦ λόγου ἀσπάζοιτ᾽ ἂν αὐτὸν γνωρίζων δι᾽ οἰκειότητα ὁ οὕτω τραφείς.*

5) Nur die *τύποι* für den Religionsunterricht und den in der Sage und Geschichte will Platon in seiner Pädagogik angeben und ihnen gemäss übt er eine eingehende Kritik der Hellenischen Ueberlieferung und Dichtung; eine Erfindung und Gestaltung von neuem concreten Inhalt weist er von sich, als ausserhalb der Aufgabe einer theoretischen Wissenschaft von der Idee liegend, als Aufgabe der Dichter, der Praxis und der Geschichte. Rep. 379. Cfr. § 9, d, 1; § 4, Anm. e, Schluss, über Platons Ansicht von dem Positiven und Gegebenen. Vergl. Einl. Anm. 10.

β. 1) Rep. 598, 599: „Der *ἀγαθὸς ζωγράφος* täuscht *τῷ δοκεῖν ὡς ἀληθῶς εἶναι.* 377: Homer und Hesiod haben über Götter und Heroen gedichtet, wie ein *γραφεὺς μηδὲν ἐοικότα γράφων, οἷς ἂν ὅμοια βουληθῇ γράψαι.* 379: *οἷος τυγχάνει ὁ θεὸς ὤν, ἀεὶ δήπου ἀποδοτέον.*

und erkennt. Es wäre aber auch daher verkehrt, dem jungen Gemüthe Bilder vorzuführen, wie man es nicht thun solle, wo es sich vermeiden lässt. Was nun die Lehre von Gott betrifft, so muss alles, was dem Kinde geboten wird, sei es Episches, sei es Lyrisches, sei es Dramatisches, den allguten Schöpfer darstellen, wie es dem göttlichen Wesen wahrhaft entspricht. Da ist vor Allem festzuhalten, dass Gottes Wesen das Gute selbst ist, er allein Quell von allem Gutähnlichen in der Welt, ohne Schuld am Bösen und Uebel ist, wovon es andere Ursachen giebt. Nur als Strafe stammt das Uebel von Gott, ist aber dann kein solches, sondern Mittel zur Besserung und zum Guten. Gott als Urheber des Uebels schlechthin darzustellen, ist ein Widerspruch in sich und unwahr und ist, was den Erzähler selbst betrifft, ein unheiliges Begehen und ein Frevel schon, der unmittelbar von schlimmer Wirkung wäre. Dann sind alle endlichen Vorstellungen von dem Wesen und Wirken Gottes fern zu halten. Er ist unveränderlich, weil er das „alleinige" und vollkommene Wesen ist; darum wird er nicht von Anderem aus sich herausbewegt, noch geht er aus sich selbst heraus und wird etwas; denn das Beste und Vollkommenste kann nicht besser werden und zum Unvollkommneren erniedrigt sich das Gute nicht freiwillig. Man darf darum nie sagen, Gott erschien da in dieser menschlichen Gestalt, dort in jener, nicht solche Vorstellungen benutzen als Mittel, die Kinder irgendwie einzuschüchtern. Das Letzte soll überhaupt nicht geschehen, weil es die Kinder furchtsam und feige macht und zu allem Guten unkräftig, statt zur Scheu und Gottesfurcht zu führen. Dann ist es aber nicht bloss weibisch, sondern eine Schmähung und Blasphemie gegen Gott. Immerfort ist zu lehren, dass Gott wahrhaft ist. Er lässt sein Wesen uns nicht in vieler Gestalt erscheinen. Menschliche Vorstellungen von Trug und Lüge in jeder Weise, als Dichten aus Mangel an Wissen und Anschauen des Seienden und Wahren an sich, als Unwahrheitsagen aus Beschränktheit der Erfahrung und Erkenntniss, als Lügen in der Noth und aus Klugheit zur Erreichung eines guten Zwecks, widersprechen der richtigen Lehre von Gott. Diese lehrt, dass Gott ewig ist, allgegenwärtig, alles wisssend, alles kennend, nur das Gute wollend und auch wahrhaft offenbarend ist. Gott ist ein Feind der unvernünftigen und vom Wahn besessenen Menschen, von aller Lüge und Unwahrheit in der Seele des Menschen, die in keiner Weise von Gott abgeleitet werden kann, weder in der von Gott erschaffenen Natur der Menschenseele, noch in der Unwahrheit der erscheinenden Welt ihren Grund hat. Dies sind

die Grundwahrheiten, die bei dem erzählenden Lehren von Gott festgehalten werden müssen. [2])

γ. Der mythisch-historische Unterricht.

Die Lehre vom göttlichen Wesen ist die Grundlage für jeden Unterricht über die Pflichten des Kindes; es müssen solche Vorstellungen von der Gottheit ihm eingepflanzt werden, wenn es Gott und die Eltern und Bürger wahrhaft lieben und ehren soll. [1]) Sie bildet die Richtschnur, wonach zu bemessen ist, was auf andern Gebieten dem jungen Gemüth geboten werden darf; denn Wahl nnd Wahl des Richtigen muss getroffen werden, damit nicht die Seele einer masslosen, unbestimmten Bewegung der Phantasie sich hingebe und, einem wilden, ungebändigten Pferde ähnlich, sich zügellos vorwärts stürze. [2]) Der Stoff an Fabeln und wirklicher Geschichte, der dem Kinde mitgetheilt werden darf, ist nach demselben Grundsatze auszuwählen, der beim Religionsunterricht leitend war. Die Mythen von dem Zustande nach dem Tode mit allen Bildern des Schreckens, welche die dichterische Phantasie erfunden hat, dürfen dem Kinde nicht bekannt gemacht werden. Nicht soll damit gesagt sein, dass sie nicht dichterischen Werth haben. Es ist dem Menschen wohl angenehm, solche anschauliche Schilderungen zu hören. Aber das dichterische und ästhetische Interesse darf bei der Erziehung nicht massgebend sein und jene Mythen wirken der sittlichen Bildung entgegen. [3]) Jenes Interesse hat es auf den angenehmen Genuss und auf Cultur vorläufig abgesehen, die Erziehung vor Allem auf sittliches Verhalten und Thun. Der Mensch darf nicht ängstlich und weichlich, soll frei werden und tapfer Knechtschaft und Unehre mehr fürchten, als den Tod. Darum sind solche Schilderungen, die in phantasievollen und sinnreichen Bildern der Furcht

---

2) Rep. 377—383. Vergleiche § 3, 1, ff.

γ. 1) 386: *τὰ μὲν δὴ περὶ θεούς . . . τοιαῦτ' ἄττα. ... ἀκουστέον τε .. εὐθὺς ἐκ παίδων τοῖς θεούς τε τιμήσουσι καὶ γονέας τήν τε ἀλλήλων φιλίαν μὴ περὶ σμικροῦ ποιησομένοις.* Cfr. § 9, d.

2) Rep. 492: „Die vorzüglichsten Naturen bedürfen, wie die edelsten Pflanzen und Thiere, der sorgfältigsten und nachhaltigsten Pflege." 519; § 10, a, 1; Tim. 86, e, ff.; § 9, a, 2.

3) Rep. 387: „Solche Schilderungen sind auszuscheiden *οὐχ ὡς οὐ ποιητικὰ καὶ ἡδέα τοῖς πολλοῖς ἀκούειν, ἀλλ' ὅσῳ ποιητικώτερα, τοσούτῳ ἧττον ἀκουστέον παισὶ* κ. τ. α. Rep. 377: „Durch diese *λαμβάνειν (τοὺς παῖδας) ἐν ταῖς ψυχαῖς ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ἐναντίας δόξας ἐκείναις, ἅς, ἐπειδὰν τελεωθῶσιν, ἔχειν οἰησόμεθα δεῖν αὐτούς.*

vor dem Tode nur Nahrung geben, zu entfernen. Es muss gezeigt werden in den Erzählungen, dass kein Guter den Tod für ein Uebel hält, dass er selbst den Verlust eines Geliebten möglichst ergeben und mit Schweigen trägt, dass hoffnungsloses Leiden nur weibisch, unehrenhaft, unfrei und verabscheuungswürdig ist. Die Geschichte von den Thaten der Heroen und Vorbilder dürfen darum dieselben nicht als der Naturmacht eines solchen Leids anheimgefallen darstellen, noch auch dem verwandten Gegensatz, der ausgelassenen Freude, hingegeben zeigen, die ebenso gut ein Zustand der Unfreiheit ist und die Kraft zum Guten lähmt. Offenheit und Wahrhaftigkeit gegen die Vorgesetzten muss als ebenso nothwendig empfohlen werden, wie sie dem Kranken gegen den Arzt nothwendig sind. Die Heroen und Vorbilder müssen als unterwürfig gegen die Oberen erscheinen, als Herren über ihre Neigungen, einem äusseren Interesse nicht zugänglich, als enthaltsam, geduldig, unbestechlich, demüthig und fromm. Die Mythen und geschichtlichen Thaten, die diesem sittlichen Zweck nicht entsprechen, sind zu entfernen oder wenn sie bekannt geworden sind, ist zu lehren, dass jene, die so nicht gehandelt haben, Götterkinder nicht sein können, noch nachahmungswürdig sind, damit der verderbliche Einfluss durch Einprägung des Abscheus vor solcher That und durch Hervorhebung der entgegengesetzten Handlungsweise aufgehoben und unwirksam gemacht werde. [4])

d. Die ästhetisch-sittliche Erziehung.

α. Unterricht in der Dichtung und Litteratur.

Das Lesen und Lernen, das eigene Darstellen, wie das Ansehen von Aufführungen dichterischer Erzeugnisse ist nicht ohne die grösste Gefahr für die Erziehung und Bildung. Denn das Interesse des Dichters ist nicht auf Erziehung von solchen, die noch der ersten Bildung bedürfen, gerichtet, sein Erzeugniss ist auf schon Gebildete berechnet, wenn es überhaupt wahren Werth hat, und die Mittel und Wege sind andere, als diejenigen, die bei Erziehung des erst werdenden Menschen anwendbar sind. [1])

---

4) Rep. 386—392.

§ 10, d, *α*. 1) Rep. 608: „Die Dichtung ist *ἡ πρὸς ἡδονὴν ποιητικὴ καὶ ἡ μίμησις*; die Erziehung hat es auf wahren Nutzen *πρὸς τὰς πολιτείας καὶ τὸν βίον τὸν ἀνθρώπινον* abgesehen; es betrifft ihr ernster Kampf *τὸ χρηστὸν ἢ κακὸν γενέσθαι* und der Kampf ist ein wichtiger, die Sorge um die sittliche, wahre Bildung eine ausschliessliche."

Der Dichter ist von Natur nicht im Stande, das Gute und Schöne an sich zu erkennen, noch ist er derauf gerichtet, ein Erkanntes im praktischen Gebrauch zweckmässig anzuwenden, noch vermag er es. Insofern er nur Dichter ist, steht er in Erkenntniss und vernünftigem Gebrauch des Guten auf einer dritten Stufe, wie ähnlich der Maler. Die Idee des Dinges, welches der Letztere darstellt, ist Eine; sie ist eine bleibende, gegebene und kann gar nicht ein „dieses Ding" werden, wie der Stuhl an sich nicht vom Künstler gemacht wird, sondern nur diese unendlich verschiedenen, mehr oder weniger schönen und zweckmässigen Stühle. Die Erkenntniss der Idee des Stuhls, des Einen und allervollkommensten ist die wahre und höchste; wer diese besitzt, kennt den Zweck des Dinges und versteht, es richtig zu benutzen und vernünftig zu gebrauchen. Der praktische Künstler liefert nun ein bestimmtes Ding zu diesem wirklichen Gebrauch; er folgt dabei gläubig den Angaben des wahren Kenners und macht so ein brauchbares Ding. Der malende Künstler endlich liefert nur ein Bild, ein Spiegelbild; er kennt kein Ding an sich, dieses ist für ihn so im Denken nicht vorhanden; er kennt nicht den Zweck und Gebrauch desselben, noch weiss er ein bestimmtes Ding nach Angabe des Wissenden zum zweckmässigen Gebrauch zu verfertigen. [2]) Er kümmert sich auch nicht um die Zweckmässigkeit und Vollkommenheit eines Dinges, sondern ihm ist es nur um den Schein und das bestimmte sichtbare und anschauliche Bild seiner Phantasie zu thun. Die dichtenden Künstler sind darum auch gar nicht praktisch, nicht thätig, noch im Stande eine Gemeinde oder Person zu belehren oder gar zu bessern. [3]) Ihre Thätigkeit ist Spiel. Der Dichter schaut das Gute in einem bestimmten Bilde, als ein bestimmtes, begehrenswerthes Gut in dieser Welt. Auf dieses bezog sich seine Sehnsucht und sein Leid und seine Lust waren entsprechend gefärbt, nicht strebte er nach dem reinen Guten an sich über aller Erscheinung und diesem menschlichen Leben. Seine Kunst besteht nun darin, dass er dies Bild und, was er darum gelitten hat, anschaulich macht und mit schönen Farben das Erlebte und Erfahrene wahrhaft nachbildet. [4]) Es ist sein Zweck nicht, zu bewirken, dass er selbst in der That augenblicklich besser handele, dass er

2) Rep. 596—598; 601, 602.
3) Rep. 600.
4) Rep. 605: „Das, was er malt, bezieht sich auf *τὸ ἀγανακτητικόν τε καὶ ποικίλον ἦθος*. Er dichtet *φαῦλα*." Cfr. rep. 396, 397, über die ganz verwerfliche Nachahmung.

von dem im Bilde des gutähnlichen Dinges angeschauten Guten an sich wirklichen Gebrauch mache und das beigemischte Böse vermeide, sondern er will ein Bild für die Anschauung machen, wie der Maler fürs Auge, und ist mit der Aehnlichkeit desselben zufrieden; wie er aber ein solches Ding in der Wirklichkeit benutzen soll, wozu und wie am schönsten und besten er es thun kann, dies beschäftigt ihn nicht. [5]) Sein Thun ist kein auf das Praktische gerichteter Ernst zunächst, sondern ohne Wissen und Bewusstsein des guten Ziels über der Erscheinung und der brauchbaren Mittel und ohne den Vorsatz, dahin zu führen und eine eigne Handlung in Uebereinstimmung mit dem höchsten Zweck auszuführen oder eine ähnliche fremde nach Kräften zu veranlassen, will er zuerst ein schönes und wahres Bild von Erfahrenem in diesem Leben für die Phantasie und den angenehmen Genuss liefern. Ein Erzieher dagegen muss das Gute rein an sich wissen, desselben als des Ziels der menschlichen Erziehung sich bewusst sein; denn Erziehung bezweckt nicht ästhetische Cultur, sondern überall zuletzt sittliche, das ist, seiende Besserung und wahre Gottähnlichkeit. Der Erzieher muss die Mittel kennen, die zum Ziel führen, sie zu gebrauchen ohne Schwanken fähig sein und nicht bei den Mitteln, als solchen, stehen bleiben, sondern sie zum wahren Zweck gebrauchen.

Jener Natur des Dichters entspricht nun auch die Beschaffenheit seines Erzeugnisses. Die Tragödie stellt Menschen gar nicht so handelnd dar, wie es für einen vernünftigen Menschen sich schickt; im Gegentheil äussern sich hier Heroen in ihrem Leid, wie sich zu äussern ein vernünftiger Mensch in der Wirklichkeit schämen würde und müsste. [6]) Die Komödie stellt Menschen von lächerlichem und unschädlich nichtigem, charakterlosem Wesen und von Sitten, die von keinem Ernst getragen werden, dar, die in der Wirklichkeit für einen sittlichen Menschen Gegenstand des Abscheus und der Verachtung sein würden. [7]) Es hat dies wohl seinen guten Grund. Denn einmal sahen wir, dass der Dichter gar nicht auf die Erkenntniss der Idee rein an sich gerichtet, noch in ihrem Besitz war; dann aber wäre er, wenn er sie anschaute, auch keineswegs im Stande, sie darzustellen. Ein rein und vollkommen tugendhafter Mensch ist kein Gegen-

---

5) Rep. 602: *διωμολόγηται τόν τε μιμητικὸν μηδὲν εἰδέναι ἄξιον λόγου, περὶ ὧν μιμεῖται, ἀλλ᾽ εἶναι παιδιάν τινα καὶ οὐ σπουδὴν τὴν μίμησιν.*

6) Rep. 604.

7) Phil. 49, e.

stand für die Dichtung. Ein solcher wäre immer derselbe, stets in ruhiger Herrschaft über seine Leidenschaft und Neigung, von keinem heftigen menschlichen Pathos ergriffen oder gar überwältigt, von keinem irdischen Leid afficirt, noch von der Erinnerung eines solchen bewegt; er würde dem Tragiker keine Farben, keine *ποικίλην μίμησιν* bieten, weil er kein sinnlicher und in der werdenden Welt einheimischer Mensch, sondern über die irdischen Leiden erhaben wäre; er würde ebenso wenig für die Komödie oder irgend eine andere nachahmende Kunst einen Gegenstand der Darstellung abgeben können.[8])

Ein solcher Mensch wird nun auch in dieser Welt nie gefunden werden; denn es ist sogar unmöglich, dass der *ἐπιεικὴς* über den Verlust eines geliebten Sohnes nicht Schmerz empfinden sollte; er wäre dann kein Mensch. Aber er bekämpft ihn, mässigt und verbirgt ihn und sucht höhern Trost. Die Erreichung jener Idee, so weit sie dem Menschen möglich ist in dieser Welt, ist Ziel alles ernsthaften und wirklichen Strebens, der Erziehung, der praktischen Thätigkeit und der Philosophie.[9]) Die Dichtung malt aber ein Bild des Menschen, wie er in dieser sinnlichen Welt naturgemäss nach seinen Begierden und Leidenschaften erscheint, und in dieser Beziehung muss sie Wahrheit enthalten, wenn sie schöne Malerei sein und Gefallen finden soll; denn das Bild muss ähnlich sein.[10]) Es lässt sich auch von hieraus schon einsehen, dass es eine im höhern Sinne gute Nachahmung geben kann, die Nachahmung eines *ἐπιεικὴς* in dieser Sinnenwelt. Zunächst aber ist es ein sinnliches Bild, was dargestellt wird.

Es werden sinnliche Empfindungen und Neigungen in Bewegung gesetzt und auf die Sinne gewirkt. Der dargestellte Heros ist von gewaltiger Leidenschaft bewegt; die verwandten werden in dem Hörer und Leser geweckt, so dass er mit leidet. Es kann daher die Wirkung leicht bloss die sein, dass nur gewaltigere Leidenschaften und eine immer grössere Zahl derselben

8) Rep. 604, 605: *τὸ δὲ φρόνιμόν τε καὶ ἡσύχιον ἦθος παραπλήσιον ὂν ἀεὶ αὐτὸ αὐτῷ οὔτε ῥᾴδιον μιμήσασθαι κ. τ. α.*

9) Rep. 604: *ἐπισκεψώμεθα πότερον οὐδὲν ἀχθέσεται, ἢ τοῦτο μὲν ἀδύνατον, μετριάσει δέ πως πρὸς λύπην.* Er wird im Missgeschick sich trösten *ὡς οὔτε δήλου ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ τε καὶ κακοῦ τῶν τοιούτων.* Cfr. § 5, Anm. m, v; § 8, a, Anfang; Ges. 904.

10) Rep. 603: „Es ist das Bild eines Menschen, der *ἐναντίας εἶχεν ἐν ἑαυτῷ δόξας περὶ τῶν αὐτῶν . . καὶ ἐν ταῖς πράξεσι στασιάζει τε καὶ μάχεται αὐτὸς αὐτῷ.*"

genährt werden, ohne dass sie zugleich unter die Herrschaft der Vernunft und Idee des Guten gebracht werden.[11]) Dies ist die Wirkung der von der Vernunft verlassenen Dichtung schlechthin, der Einfluss selbst der guten auf rohe Menschen und der bewusste Zweck, den die vernunftlosen sophistischen Naturen als Zweck der Cultur überhaupt beim Lesen und Hören von Dichtungen verfolgen.[12]) Ein solcher Einfluss wirkt aber entsittlichend und nachtheilig und grade dem entgegen, was wir im Leben und in unserm Staat verfolgen. Darum wäre die Dichtung, die nur solchen Erfolg hätte, aus dem Staat zu entfernen.

Es ist aber nicht so leicht, diesen möglichen Erfolg auch der etwa guten Dichtung von sich abzuwehren. Die Menschen sind im Allgemeinen von Natur gut und geneigt, sich dem Philosophen als Kenner des Richtigen unterzuordnen.[13]) Aber nach ihrer andern Natur fühlen sie sich dem Heros verwandt auch von Seiten der sinnlichen Natur desselben. Sehen sie ihn in Leidenschaft und Missgeschick halb tadelnswerth, halb in richtiger Weise handeln, so empfinden sie Mitleid, wie sie mit ihm fühlen und leiden, billigen auch wohl die Handlung und haben an der Betrachtung des Bildes jene eigenthümliche Freude und Lust. Es ist nun aber sehr schwer zu vermeiden, dass, indem man den Leidenschaften des Menschen in der Dichtung folgt und dadurch die eignen geweckt werden, das eigne Gemüth nicht eine nachhaltige Färbung annehme, dieses den Mittelpunkt, die Herrschaft des Guten verliere.[14]) Um ohne Schaden das Schauspiel zu sehen, muss der Zuhörer als Heilmittel das Bewusstsein besitzen, dass es nur ein Bild von nicht nachahmungswerthem Thun sei, dass er nicht lerne, wie er handeln solle, sondern in

---

11) Rep. 605: *τοῦτ' ἐγείρει τῆς ψυχῆς (τὸ ἀνόητον) καὶ τρέφει καὶ ἰσχυρὸν ποιῶν ἀπόλλυσι τὸ λογιστικόν.* Ueber die gewichtige volle Bedeutung dieses Satzes, cfr. § 7, Anm. o; § 10, a, 1, u, 2.

12) Vergleiche zu der eben citirten Stelle Gorg. 491 e ff.: *δεῖ τὸν ὀρθῶς βιωσόμενον τὰς μὲν ἐπιθυμίας τὰς ἑαυτοῦ ἐᾶν ὡς μεγίστας εἶναι κ. τ. α;* Phil. 48—51.

13. Rep. 499, 500: *ὦ μακάριε, μὴ πάνυ οὕτω τῶν πολλῶν κατηγόρει.*

14) Rep. 607: *ἀπολαύειν ἀνάγκη ἀπὸ τῶν ἀλλοτρίων εἰς τὰ οἰκεῖα· θρέψαντα γὰρ ἐν ἐκείνοις ἰσχυρὸν τὸ ἐλεεινὸν οὐ ῥᾴδιον ἐν τοῖς αὑτοῦ πάθεσι κατέχειν.* Die Herrschaft der Vernunft war es, die das *πέρας* ins *ἄπειρον* brachte, von wahrer Unfreiheit, Disharmonie, Krankheit errettete, die richtige Mitte lehrte, Tugend, richtige Meinung, das Wissen im Menschen schuf gegenüber der *πονηρία*, dem *ψεῦδος*, der *ἄνοια* und *ἄγνοια;* sie giebt an und bezeichnet das Telos der menschlichen Entwickelung im Werden.

Wirklichkeit sich bestreben müsse, so nicht zu handeln, da die Vernunft im Ernst etwas anderes verlange. Er muss die Dichtung lesen und hören voll Furcht, dass der geordnete Zustand seines Gemüths in Verwirrung gerathen könnte, und als Zauberformel sich das Gebet hersagen, dass er nicht in die Gewalt der Leidenschaften und Begierden von Knaben und ähnlichen Menschen gerathen möge.[15])

Vielleicht ist das gute und wahre Gedicht so eingerichtet, dass es diesem Zaubergebet durchaus entspricht, indem es die Gemüthsbewegungen spielend in eine freie Bewegung setzt, keine Unfreiheit fördert, und vielleicht war der gute Dichter im Besitz jener Zauberformel, als er dichtete. Denn die Dichtergabe ist eine göttliche und der gute Dichter steht vor Allem, wie ein Wahrsager, unter dem Einfluss göttlicher Begeisterung. Und die Wirkung des wahrsten und besten Dichters, des Homer, ist auch eine solche, dass, die ihn verstehen und hochpreisen und seiner Lehre und Führung sich anvertrauen, nicht schlechte Menschen, sondern nach Kräften gute werden müssen.[16]) Aber der Leser

---

15) Rep. 608: *ἀκροασόμεθ᾽ αὐτῆς ἐπᾴδοντες .... ταύτην τὴν ἐπῳδήν, εὐλαβούμενοι πάλιν ἐμπεσεῖν εἰς τὸν παιδικόν τε καὶ τὸν τῶν πολλῶν ἔρωτα κ. τ. α.*

16) Rep. 607: *φιλεῖν μὲν χρὴ καὶ ἀσπάζεσθαι ὡς ὄντας βελτίστους, εἰς ὅσον δύνανται κ. τ. α.* Menon. 99, c, d, e: „Die guten Dichter stehen unter göttlichem Einfluss, verfolgen ein Richtiges (*κατορθοῦσι*) ohne das Wissen." Tim. 19, d: „*οὔτι τὸ ποιητικὸν ἀτιμάζων.*" Gute Dichter stehen in Einer Reihe mit den guten Praktikern auf jedem Gebiet, die ja von Platon anerkannt werden als in ihrem Fach tüchtig. Euthyd. 306, d: *πάντα γὰρ ἄνδρα χρὴ ἀγαπᾶν, ὅστις καὶ ὁτιοῦν λέγει ἐχόμενον φρονήσεως πρᾶγμα καὶ ἀνδρείως ἐπεξιὼν διαπονεῖται.* Den Staatslenkern vindicirt Platon nur neben dem Können und Wissen des Einzelnen die Wissenschaft des Ganzen, die Theorie des Faches, seiner Idee und Beziehung auf den letzten Zweck, wie er ihnen die Tugenden, wie die praktischen Tüchtigkeiten neben dem Wissen von der Idee des Guten vorbehält. Symp. 209: „Die Dichter sind *γεννήτορες, εὑρετικοί;* sie erzeugen *φρόνησίν τε καὶ τὴν ἄλλην ἀρετήν;* der Keim zum Erzeugniss lag schon lange in ihrer Seele; der göttliche *ἔρως*, Trieb zum ewigen Guten, zur thätigen Erzeugung und Offenbarung des Angeborenen und Empfangenen *ἐν τῷ καλῷ* leitet sie." Platon erkennt also an allen diesen Stellen auch einen wahren dichterischen Beruf, wie eine göttliche Gabe des Dichters an; nur steht ihm nach seiner relativen Abschätzung in Bezug auf den wirklichen Nutzen in der Gemeinde seiner Zeit der Lehrer, Gesetzgeber schon höher. Symp. 209, a, b. Ein Widerspruch in der Ansicht Platons von der Dichtung überhaupt findet sich nirgends; nur ist die Kritik der gegebenen und gebrauchten Dichtung schärfer, je nachdem ein Euripides oder ein Homer censirt wird, schärfer, wenn der wirkliche Einfluss auf die Menge der Bürger zu Platons

darf nicht der Art sein, dass das jedesmal vorgeführte Bild sich seiner bemächtige, ihn aufrege und nur Leidenschaften gross ziehe, sondern er muss dem Faden folgen können, die wirklichen Lehren verstehen und frei sein.[17])

Dies ist nun nicht die Lage, in der ein Kind sich befindet.[18]) Dasselbe giebt sich den Eindrücken jedes Bildes hin und hält sie fest. Es hat nicht nur kein festes Bewusstsein des Guten und Wahren, sondern überhaupt kein entschiedenes Bewusstsein, weder als Wissen und Erkennen, noch als feste richtige Meinung. Das Gemüth ist wie eine unbeschriebene Wachstafel anzusehen, die, weich und zart, jede Zeichnung aufnimmt, oder mit jener Vorstellung einer vollkommen formlosen Materie zu vergleichen, die, alle Formen anzunehmen im Stande ist. Es soll die „vernünftige Person" eben erst wirklich werden vermöge der Wiedererinnerung und Selbstbestimmung. Was die Erziehung nun thun kann, muss sie ernst und unablässig verfolgen; denn es ruht eine schwere Verantwortung auf ihr, da eine fehlerhafte die Veranlassung zum sittlichen Uebel giebt. Fehlerhaft wäre es nun nach Allem, dem Kinde Bilder vorzuführen, die zweideutig wären und nicht eine Darstellung von sittlich Gutem einfach enthielten; denn in der Wirklichkeit ist eine Mannigfaltigkeit moralisch nicht möglich; es giebt für jeden nur Eine richtige Weise, zu handeln und zu sein, und ein Probiren und Versuchen ist gar nicht erlaubt.[19]) Die sittliche Bildung ist aber die Grundlage für jede andere intellectuelle und künstlerische Bildung in theoretischer, wie in praktischer Hinsicht. Keiner lernt das Gute kennen, keiner das Böse, keiner wird der Wahrheit inne, wenn er nicht das Gute erstrebt und will.[20]) Die Wiedererinnerung der Idee des

Zeit ins Auge gefasst wird, denen ja das Theater in wirklichem Sinn die einzige Schule war. Aristoph. Frösche:

1053. . . *ἀλλ' ἀποκρύπτειν χρὴ τὸ πονηρὸν τόν γε ποιητήν,*
καὶ μὴ παράγειν, μηδὲ διδάσκειν. τοῖς μὲν γὰρ παιδαρίοισιν
ἔστι διδάσκαλος, ὅστις φράζει· τοῖς ἡβῶσιν δὲ ποιηταί.
πάνυ δὴ δεῖ χρηστὰ λέγειν ἡμᾶς.

Der Dichter der Komödie stimmt mit dem Philosophen überein.

17) Rep. 606: „So soll die Dichtung verstanden werden, dass sie nicht *κακὴν πολιτείαν ἰδίᾳ ἑκάστου τῇ ψυχῇ* einpflanze".

18) Rep. 598: „Die Kinder und *ἄφρονες ἄνθρωποι* fassen das Bild als ein Wahres auf." 397: „*πολὺ δὲ ἥδιστος παισί τε καὶ παιδαγωγοῖς ὁ ἐναντίος* (*τύπος*, die dramatische Nachahmung schlechthin) *καὶ τῷ πλείστῳ ὄχλῳ.*

19) Rep. 397: „In dem zu erstrebenden Staat soll keiner *διπλοῦς*, noch *πολλαπλοῦς* sein, sondern *ἓν πράττειν.*"

20) Rep. 396; 409.

Guten wird in diesem Leben durch Wahrnehmungen und Erfahrungen geweckt. Dem Kinde müssen daher nur solche Wahrnehmungen geboten werden, die eine reine Empfehlung des Guten enthalten und den Trieb zum Guten, das von Natur den Menschen anzieht, erwecken, bis es zu einem festen *δόγμα*, gemäss der angebornen Idee des Guten, gelangt und damit eine bestimmte, feste Regel gewinnt, in seinen Gedankenbewegungen und Entschliessungen den richtigen Weg zu halten. Dies ist die Aufgabe der Erziehung und so viel kann sie leisten.

Es sind also dem Kinde nicht Gedichte irgend welcher Art ohne Kritik vorzulegen, wenn sie auch an sich schön und in ihrer Art vortrefflich sind und ein wahres Bild der bewegenden Mächte in diesem endlichen menschlichen Leben in der Art wiedergeben, dass der freie Zuschauer und Leser Gefallen daran findet und Genuss davon hat und es mit seinem sittlichen Bewusstsein harmonirt und ihn fördert. Im Allgemeinen müssen nur Gedichte bei der Erziehung angewandt werden, die mit den oben angegebenen Grundmaximen des Religionsunterrichts harmoniren.

Zunächst werden nun die Hymnen auf die Götter und die Lobgedichte auf die Thaten braver Männer unter die Unterrichtsgegenstände aufzunehmen sein. Oden und Lobgedichte gehen eben aus der Sehnsucht nach dem Erhabenen hervor und haben einen Inhalt von moralisch erhebender Bedeutung; sie haben auch ein Versmass und eine Melodie, die jener religiös-sittlichen Stimmung entspricht, nicht eine mimische Nachahmung der bunten Leidenschaft bezweckt.[21])

Was aber die andern Gattungen betrifft, so sind folgende Grundsätze zu beobachten. Dieselben bedienen sich zweier Methoden der Darstellung, der diegematischen und der mimetischen.

Die erste ist die Methode einer lyrischen Gattung, die andere der dramatischen; der epische Dichter gebraucht abwechselnd beide. Die mimetische nun hat das Eigenthümliche, dass der Dichter aus seiner Person und seinem Charakter herausgeht und als ein anderer redet und ihn überhaupt in Allem nachahmt.[22]) Ist der im Gedichte nachahmend Dargestellte nun ein sittlich Guter, so ist es zu empfehlen, dass der Schüler ihn in

---

21) Rep. 607: *ὕμνους θεοῖς καὶ ἐγκώμια τοῖς ἀγαθοῖς . . παραδεκτέον εἰς πόλιν.*
22) Rep. 393, 394.

Declamation und Allem nachahmt und es kann die Nachahmung nicht zu weit getrieben werden, wie er demselben ja in Thaten nachahmen soll. Der Lehrer wird ihm vorangehen und sich nicht scheuen, jenen ernsthaft und wahr wiederzugeben. Der Nachgeahmte darf ein Bettler, ein Sklave, ein von Krankheit, Liebe, gar einem zufälligen Rausch oder anderem Missgeschick der Art erschütterter Braver sein, nur muss die Würde desselben ausgemacht und deutlich sein.[23]) Aber die Nachgeahmten in den Gedichten sind nur dem geringsten Theil nach Vorbilder der Nacheiferung, nicht alle tapfere, vernünftige, reine und edle Menschen, sondern oft sklavische Weiber, die mit den Göttern und Menschen zanken, und andere lasterhafte Menschen.[24])

Zu sagen nun, dass der gebildete Mensch solche kennen lernen muss, ist ganz richtig; denn er entgeht solchen Menschen in diesem Leben nicht und sein eignes Leben wird ein steter Kampf sein, ähnliches Fehlen zu vermeiden.[25]) Aber wenn man dies so versteht, dass der Mensch sie nachahmen und auf diese Weise eine Fertigkeit in der Darstellung und eine Gewandtheit gewinnen soll, solchen Charakter sich anzueignen zum bessern Verständniss, so ist das widersinnig und höchst gefährlich. Denn einmal ist die Natur eines jeden ganz bestimmt; er kann nur Eins, das Seinige, treiben und überhaupt nicht einmal zu einer Tüchtigkeit im Nachahmen gelangen, wenn es nicht sein Beruf ist und er sich auf Eins beschränkt, wie das Beispiel der Dichter, ja der tragischen und komischen Schauspieler selbst zeigt.[26]) Jener Vorsatz des Erziehers ist also von vornherein unerreichbar und widernatürlich. Aber ein derartiges Verfahren wäre sittlich äusserst schädlich. Denn dass der Mensch nicht so handeln soll, noch in Worten und Gebärden so sich haben soll, giebt jeder zu. Er soll ihn darum auch in der Jugend nicht nachahmen. Denn wenn er das thut und sich lebhaft in den Charakter des Schlechten versetzt, so nimmt das noch unbestimmte Sein des Knaben zu leicht

---

23) Rep. 397: *Ὁ μέν μοι δοκεῖ μέτριος ἀνὴρ .. ἐθελήσειν ὡς αὐτὸς ὢν ἐκεῖνος ἀπαγγέλλειν καὶ οὐκ αἰσχυνεῖσθαι ἐπὶ τοιαύτῃ μιμήσει. κ. τ. α.*

24) Rep. 396.

25) Rep. 396: *γνωστέον μὲν μαινομένους καὶ πονηρούς .. ποιητέον οὐδὲν τοιούτων οὐδὲ μιμητέον.* Cfr. rep. 409; § 5, v, über den fortwährenden innern Kampf gegen das Böse.

26) Rep. 395: *φαίνεται .. εἰς σμικρότερα κατακεκερματίσθαι ἡ τοῦ ἀνθρώπου φύσις, ὥστε ἀδύνατος εἶναι πολλὰ καλῶς μιμεῖσθαι, κ. τ. α.* Cfr. Anm. 19.

etwas von der Farbe an.[27]) Dazu kommt, dass die Kinder besondere Freude an der Nachahmung haben.[28]) Es würde also die Erziehung gar zu leicht ihrem Zweck völlig entgegenarbeiten. Aber selbst im ersten und günstigsten Fall würde doch nur eine proteusartige, schauspielerhafte Virtuosität in der Art, zu sein, die Folge sein und die Begründung eines festen, wirklich ausgeprägten und begränzten Charakters und eines tüchtigen persönlichen Bewusstseins beeinträchtigt werden. Es heisst auf dem sittlichen Gebiete das bezwecken, was man bei jeder Fachbildung vermeidet, dass der Mensch ein mannigfaltiger werde, während die Natur des persönlichen Geistes verlangt, dass jeder Eins sei und Eins treibe.[29]) Aber wenn die Nachahmung des Guten schon von einer guten, sittlichen, d. i. der gleichen, ähnlichen, harmonischen Wirkung ist, so würde die nachahmende Darstellung des Schlechten nicht einmal die Erkenntniss und Vorstellung desselben am besten befördern, abgesehen davon, dass die reine Schlechtigkeit eben positive „Disharmonie" und „Unvernunft" ist.

Eine nachahmende getreue Darstellung des Schlechten soll der Erzieher daher weder verlangen, noch selbst versuchen, höchstens nur zufällig im Scherz; er muss es, als seiner unwürdig, missachten. Hier muss die diegematische Methode angewandt werden.[30]) Es müssen also die Kinder in folgender Weise geübt werden. Die Parthien, welche Worte von guten Menschen enthalten, sollen, soweit es möglich ist, mimetisch wiedergegeben werden, als wäre der Vortragende es selber; die Parthien entgegengesetzten Inhalts müssen diegematisch erzählt werden, wobei der Vortragende nicht aus seiner Person herausgeht, das Thun des Unwürdigen als ein Niedriges betrachtet und als ausser ihm seiend erkennt. Diese Methode befördert eben die richtige Erkenntniss des Schlechten, indem es als draussen Befindliches und Verächtliches von der Seele abgehalten wird.

Denn mit der Erkenntniss des Schlechten verhält es sich nicht, wie mit der Erkenntniss einer körperlichen Krankheit: ein Arzt kann durch eigne Erfahrung in der Erkenntniss der Letzte-

---

27) Rep. 396: *μὴ ἐκ τῆς μιμήσεως τοῦ εἶναι ἀπολαύσωσιν; . . αἱ μιμήσεις . . εἰς ἔθη τε καὶ φύσιν καθίστανται καὶ κατὰ σῶμα καὶ φωνὰς καὶ κατὰ τὴν διάνοιαν.*

28) Cfr. Anm. 18; § 10, b, Anm. 1, 3, 4.

29) Rep. 397, 398.

30) Rep. 397.

ren gefördert werden, die Seele wird aber in Erkenntniss des Bösen nie durch Erfahrung besser unterrichtet.[31])

β. Der Unterricht in der Musik.[1])

In der Melodie und Musik drückt sich der Charakter des Textes aus. Dem Gegenstand muss daher die Wahl beim musikalischen Unterricht entsprechend getroffen werden. Die Jugend darf keine Melodien lernen und üben, die einer weinerlichen Tonart folgen, wie die gemischt-lydische ist. Diese ist unnütz für die Erziehung zu tüchtigen Männern. Eben so ist die jonische und lydische Tonart nicht zu gebrauchen; sie sind weichliche, erschlaffende, nur für Trinklieder passende Tonarten und eine Nahrung für Müssiggänger. Nur die dorische und phrygische Tonart darf angewandt werden. Diese drücken die Sitte und das Betragen eines verständigen und tüchtigen Mannes im Kriege und in jeder bewegten Lage aus, seinen festen ausdauernden Muth und passen eben so für den Ausdruck seines sittlich lobenswerthen Verhaltens in jedem andern Zustand, passen für Gebet an die Gottheit, für Bitte und Ueberredung, Lehre und Ermahnung.

Aehnlich muss die Wahl der Instrumente sein. Alle mannigfaltigen und polyharmonischen Instrumente sind zu entfernen und nur die Leier, Cither und die alten einfachen zu gebrauchen. Auch das Versmass und der Rythmus müssen mit dem Inhalt harmoniren und Ausdruck des massvollen, mannhaften Wesens sein.

Diese musische Erziehung ist aber von der höchsten Bedeutung. Denn schöne Haltung, guter Rythmus und treffliche Harmonie hängen innig zusammen und folgen einander, wie alle drei mit dem Inhalt des Gedichts verwachsen und schliesslich insgesammt nur die Aeusserung der schönen Haltung der Seele, des *ἦθος* sind. Sie wachsen aus der „rechten Einfalt" der Seele hervor und ergreifen dieselbe umgekehrt am gewaltigsten, pflan-

---

31) Rep. 409: *οὐκ οἰκείαν ἐν τῇ αὑτοῦ ψυχῇ ἐνοῦσαν ᾐσθημένον, ἀλλ' ἀλλοτρίαν ἐν ἀλλοτρίαις μεμελετηκότα ἐν πολλῷ χρόνῳ διαισθάνεσθαι* (*δεῖ*), *οἷον πέφυκε κακόν, ἐπιστήμῃ, οὐκ ἐμπειρίᾳ οἰκείᾳ κεχρημένον, ὀψιμαθῆ γεγονότα τῆς ἀδικίας.* Cfr. Anm. 25 und Protag. 313,e, 314,a, über die Gefahr, wenn der Mensch kein *ὀψιμαθής* der schlechten Reden wird.

β. 1) Cfr. Rep. 398—404.

zen die Wirkung bis in die innerste Seele, ihr Centrum, fort und bilden sie zur schönen Gestalt. [2])

Der musische Unterricht ist wichtig und von solcher Bedeutung eine richtige Wahl, dass man sagen darf, mit jeder Neuerung in der Musik sei auch eine Umwälzung im äusseren Staat verbunden. Es scheint eine fehlerhafte Wahl nicht zu schaden, weil es nur ein Spiel sei und nur im Scherze unterhalte. Aber die Musik taucht in die Seele, dringt im Geheimen weiter, bestimmt allmälig das *ἦθος*, dann das Thun, macht ihren Einfluss auf den äusseren Verkehr und zuletzt auf die Verfassung, die Gesetze, das objective Ethos geltend. [3]) Der Unterricht ist aber für die Jugend sehr passend. Der jungen Seele wird, noch ehe sie weiss und sich Rechenschaft zu geben vermag, ein Sinn für das Schöne und Gute eingepflanzt, so dass sie es auch in andern Gebieten erblickt, es lobt, sich freut, wie derjenige, welcher die Buchstaben kennt, sie in jeder Materie, in Spiegeln und Bildern wieder erkennt. [4])

γ. Die erziehende Macht der Umgebung.

Die Erziehung hat auch auf die äussere Umgebung des Kindes zu achten. Schöne Häuser müssen gezeigt werden, Malereien rechter Art und schöne Statuen müssen es umgeben; auch ist darauf zu halten, dass die künstlichen Webereien, die das Kind zu sehen bekömmt, schön seien, und so muss alles und jedes Geräth selbst einen Anspruch auf Schönheit und sittlichen Werth machen können. [1]) Der Sinn fürs Schöne und Gute wird durch alles, was so beschaffen ist, genährt, er pflückt von jedem etwas und nimmt es in sich auf, erstarkt und gesundet in der gesunden

---

2) Rep. 402: *κυριωτάτη ἐν μουσικῇ τροφή, ὅτι μάλιστα καταδύεται εἰς τὸ „ἐντὸς" τῆς ψυχῆς, κ. τ. α.*

3) Rep. 424, 425: *οὐδαμοῦ — κινοῦνται μουσικῆς τρόποι ἄνευ πολιτικῶν νομων τῶν μεγίστων. ἡ παρανομία — ῥᾳδίως αὕτη λανθάνει παραδυομένη —; κατὰ σμικρὸν εἰσοικισαμένη ἠρέμα ὑποῤῥεῖ πρὸς τὰ ἤθη τε καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα· κ. τ. α.*

4) Rep. 402.

γ. 1) Rep. 401: „*διακωλυτέον τὸ κακόηθες τοῦτο καὶ ἀκόλαστον καὶ ἀνελεύθερον καὶ ἄσχημον μήτε ἐν εἰκόσι ζώων — ἐμποιεῖν.* Die wahre *εὐήθεια* soll sich offenbaren in der *γραφικὴ καὶ πᾶσα ἡ τοιαύτη δημιουργία*, der *ὑφαντική*, *ποικιλία*, *οἰκοδομία*, *πᾶσα ἡ τῶν ἄλλων σκευῶν ἐργασία*, *ἡ τῶν σωμάτων φύσις καὶ ἡ τῶν ἄλλων φυτῶν.* Es führt zur *ὁμοιότητά τε καὶ φιλίαν καὶ συμφωνίαν τῷ καλῷ λόγῳ*, ehe der *λόγος*, als solcher, in dem Bewusstsein vermittelt vorhanden ist." Vergleiche die Begründung § 9, a, 2; § 8, a, h, g, i; § 5, n, o, § 1, 9, r.

Umgebung.[2]) Von der andern Seite betrachtet, ist solche Umgebung, der Natur des Menschen im Werden gemäss, als Gegenstand einer thätigen Uebung des Kindes anzusehen, welches im musischen Unterricht gleichsam die Elemente des Guten und Schönen gelernt hat und sie nun zur Anwendung bringt, in Allem aufsucht und herausbuchstabirt.[3]) Denn es ist doch Aufnehmen und Anwenden auch auf dieser Stufe sinnlicher Wahrnehmung im Grunde einheitliche Thätigkeit derselben Seele, die selbstthätig die Ideen in dieser Weise an den Dingen erzeugend findet und auf diese sie anwendet.

δ. Die diätetisch-gymnastische Erziehung.

Bei dem musischen Unterricht wurde immerfort festgehalten, dass er nicht eine einseitige Uebung der Seele, nicht etwa auf Schärfung des Verstandes, auf Einsammeln von Kenntnissen und Erfahrungen gerichtet, sondern im Ganzen eine Erziehung zum Guten sein sollte. Aber er würde seinen Hauptzweck verfehlen, wenn er ausschliesslich gepflegt würde, er würde dann dasselbe bewirken, was jene weichliche panharmonische Musik zur Folge hatte, die Seele entnerven und unkräftig machen. Die Erfahrung zeigt es. Eine von Natur mannhafte und muthige Seele wird selbst schwach und entartet, wenn sie ausschliesslich der musischen Geistesbildung sich hingiebt. Statt eine feste und mannhafte Person zu werden, wird ein mürrischer, reizbarer und jähzorniger Charakter herangebildet; die Anlage zu einer Tugend schlägt, wenn sie nicht geübt und verwirklicht wird, in ihr Gegentheil um.[1]) Es muss auch diese zweite Seite der Seele gepflegt und geübt werden. Hierzu dient die Gymnastik; sie pflegt die Thatkraft und Tüchtigkeit besonders, wenn die musische Erziehung mehr die Gesinnung in einer Beziehung, die beschauende, wahrnehmende und lernende Seele übt.[2]) Körperliche Uebungen sind anzustellen und das Kind muss gewöhnt werden, Beschwerden zu ertragen. Die Uebungen und Abhärtungen müssen der Art sein, dass sie eine Vorbildung für das

---

2) Rep. 402: *ὥσπερ ἐν ὑγιεινῷ τόπῳ, οἰκοῦντες οἱ νέοι ἀπὸ παντὸς ὠφελῶνται.*

3) Rep. 403.

δ. 1) Rep. 410, 411: *ἀκρόχολοι . . καὶ ὀργίλοι ἀντὶ θυμοειδοῦς γεγένηνται, δυσκολίας ἔμπλεοι. κ. τ. α.*

2) Rep. 410: „Die *γυμναστική*, wie *μουσική* sind beide *ψυχῆς ἕνεκα τὸ μέγιστον* da, nicht die Eine wegen Steigerung nur der Körperkraft, die Andere der Seelenkräfte wegen.“

gewähren, was der Bürger nachher im Krieg für sein Land zu ertragen hat. Es sollen keine Uebungen sein, wie sie ein Athlet und gymnastischer Künstler von Fach in einer bestimmten Gattung anstellt; denn dieser beschränkt sich auf Eins und macht seinen Körper in anderer Beziehung gebrechlich und unbrauchbar. Der Mensch soll aber seinen Körper allseitig ausbilden, ihn gesund und zu Allem fähig machen.

Die Uebungen dürfen daher nicht einen beschränkt athletischen Charakter annehmen. Das Ziel ist, äusserlich genommen, die Ausbildung des schönen menschlichen Körpers und dass derselbe zur Verwirklichung der sittlichen Zwecke und Kräfte im Staat brauchbar werde. Dieses wird nun einerseits durch die gymnastischen Uebungen erreicht werden, aber es muss diesen auch eine feste bestimmte Lebensweise zur Seite gehen. Leichte und gesunde Speisen, die einfach bereitet sind, müssen nur verabreicht werden, Backwerk und alle Producte der neuern Kochkunst sind ausgeschlossen. Im Ganzen ist die einfache alte Lebensweise der homerischen Zeit zu beobachten.[3]) Gesundheit und kriegerische Vorbildung sind wesentliche Zwecke der gymnastischen Erziehung. Diese darf aber nicht übertrieben und der Leib zu sehr in Anspruch genommen werden. Denn unter Stössen und körperlichen Strapazen will der musische Unterricht nicht gedeihen. Eine Abwechselung in gemessenem Verhältniss muss getroffen werden. Denn so nachtheilig eine bloss musische Erziehung wirken würde, so sehr würde eine unverhältnissmässige Pflege des Körpers es nach der andern Seite versehen. Die intellectuellen Vermögen würden abgestumpft, die Einsicht blind, der Sinn fürs Gute und Schöne taub. Dagegen wäre mit der übergrossen Ausbildung der physischen Kraft unzertrennlich verbunden thörichter Hochmuth, Vermessenheit, roher Muth und Gewaltthätigkeit.[4]) Diese sittlichen Fehler würden in der Regel die Folge sein oder leicht sein können. Der letzte und höchste Zweck auch des gymnastischen Unterrichts ist aber eben derselbe, wie der der musischen Bildung: dass das Kind zu sittlicher Harmonie und Schönheit erzogen werde und ihm der wahre Muth, die echte Mannhaftigkeit und Tüchtigkeit sich einpräge. Dieser sittliche Zweck muss den Erziehern klar

---

3) Rep. 404—409.

4) Rep. 412: *τὸ φιλομαθὲς ἐν τῇ ψυχῇ — οὔτε μαθήματος γευόμενον — ἀσθενές τε καὶ κωφὸν καὶ τυφλὸν γίγνεται — (ἀνδρειότερος αὐτὸς αὑτοῦ — ἀγριώτερος τοῦ δέοντος — μισόλογος ὁ τοιοῦτος — καὶ ἄμουσος κ. τ. α.).*

vorschweben und den Zöglingen bei Allem die Richtung auf ihn gegeben werden. [5])

Es wäre nun nicht nur die richtige Abwechselung des gymnastischen und musischen Unterrichts demgemäss zu bestimmen, sondern von diesem Gesichtspunkt aus müsste ein zweckmässiger, vernünftiger Cursus systematisch festgestellt werden. Die Gegenstände des Unterrichts, die Arten, zu ringen, der Lauf und die andern Uebungen, die Tänze, die Jagden, die gymnischen und die Reiterspiele müssten im Allgemeinen mit Rücksicht auf jenes höchste Ziel festgesetzt werden, was für den Wissenden nicht schwer ist, so wenig als eine zweckmässige Art, zu unterrichten, als allgemeine Regel anzugeben schwierig ist. Vieles kann aber auch dem Verstande des einzelnen wissenden Erziehers und seinem jedesmaligen freien Ermessen überlassen bleiben, sowie auch dem Zögling Freiheit verstattet werden kann; denn wenn die Seele musisch hinreichend und tüchtig fürs Schöne gebildet ist, findet sie auch, was in Bezug auf körperliche Bewegung richtig und schön ist, bis ins Einzelste leicht von selbst. Die freie Selbstbewegung des Einzelnen ohne Zwang ist auch hier das endliche Ziel. [6])

ε. Die sittlich sociale Erziehung.

Die staatliche Gemeinschaft ruht auf festem Gesetz und fester Verfassung, die in der Zeit geworden ist, als eine bestimmte

---

5) Politikos, 283, e: „Die Tugend ist ἐπιστήμη (in allseitiger Bedeutung) der richtigen Mitte." Polit. 306—309, b: „Die einzelnen Tugenden sind nur wahrhaft da mit einander, im richtigen Verhältniss und in richtiger Bestimmung unter sich und zum Ganzen." Phädon, 68, 69. Ueber die weiteren Momente vergleiche § 5, Anm. m; über den Zusammenhang mit der Begründung der Naturlehre, § 6, b, c. Tim. 87, d; 88: „Die Pädagogik hat auf die συμμετρία zu achten. Die Natur zeigt ihr die richtige Weise." Polit. 307, e–309; rep. 501, 502: „Die wahren Philosophen, im Besitz der königlichen Wissenschaft, kennen die „ganze Tugend", wie die einzelnen „Theile" an sich, wie in ihrer endlichen Erscheinung und wissen die Mittel zu gebrauchen znr richtigen Darstellung und Mischung." Rep. 412: „Die blosse Körperstärke und Seelenkraft ist nur Nebenzweck der μουσικὴ und γυμναστική, ihre Stählung ein πάρεργον; der Hauptzweck ist die harmonische, richtige Bildung des θυμοειδὲς und φιλόσοφον." 411: τοῦ μὲν ἡρμοσμένου σώφρων τε καὶ ἀνδρεία ἡ ψυχή; τοῦ δὲ ἀναρμόστου δειλὴ καὶ ἄγροικος"; Was die Pädagogik vermag und zu leisten pflegt und wie sie zur freien Selbstbestimmnng der persönlichen Seele als zum letzten Grunde sich verhält, darüber genügt es im Allgemeinen auf das Erörterte zu verweisen.

6) Rep. 412. Abrichtung und Unfreiheit der Person darf auch hier nicht das Letzte sein. Cfr. § 9, d, 4, die Stellen; § 4, i.

Aeusserung der reinen Idee vom Staat an sich, die nicht werden kann, aber als Macht über jedem Einzelstaat schwebt und an der jeder wirkliche und wahre Staat in der Welt Theil hat, so lange und so weit er wirklich und wahrhaft existirt. Es ist diese Idee der vernünftige Geist, der die Gesetze und die Verfassung in dieser und jener Form eingegeben hat uud von dem die Staatsbürger sich sollen leiten lassen. [1]) Innerhalb des Staats aber giebt es nun ein sittliches Gebiet auf dem schriftliche Gesetze nicht gegeben werden. Doch sind die Vorschriften hier eben so nothwendige sittliche Gebote, wie die schriftlichen Gesetze. Sie müssen den Kindern daher fest eingeprägt werden. Es muss eine bestimmte Vorschrift darüber geben, wie die Jüngeren gegen die Aelteren ein anständiges Stillschweigen zu beobachten haben, wie sie sich niedersetzen, wie vor ihnen aufstehen, wie ihnen sie dienstgefällig sein sollen, wie sie das Haar, die Kleider zu tragen, wie sie den Körper zu halten haben. Die Dogmen dieser Art müssen so fest stehen, wie die Staatsgesetze, und herrschen, bis

---

ε. 1) „Die Idee des Staats, als αἰτία dieser endlichen Staaten, existirt nicht als hypostasirte Macht, als vernünftiger Geist objectiv ausser diesem und jenem Volke, dieser Gemeinde, diesen Gliedern; dies wäre eine lächerliche Vorstellung. Sie ist Eine, von Gott jedem Volke mitgegebene; geht in die Besonderheiten der Erscheinung auseinander, weil sie ja eben, von der Seite des Werdens und des abbildlichen Irdischen betrachtet, auf der Natur, dem Temperament, den Gaben, Anlagen, äusseren Verhältnissen und Thaten eines Volkes beruht und erwächst und mithin, wie alles Werdende, unendlich verschieden sein kann. Alles Besondere ist auch göttliche Gabe und Bestimmung; jedes Volk enthält in sich den Keim der Idee, kann sich in eigenster Weise entwickeln und das Urbild des vollkommensten Staats, welches „an sich Eins," im Himmel durch Gott und in ihm rein ist, realisiren. Thut das Volk es nicht, so handelt es nicht nach seiner Bestimmung, thut nicht das „Seinige;" es darf das Abirren von dem richtigen Wege keinen Augenblick mit der Anlage, Unwissenheit, den Umständen entschuldigen, sondern trägt die ganze Schuld des Bösen selbst, das ganze Volk, wie die einzelne Person." Cfr. rep. 435, 436; 597; § 5,a,b. Ueber die zu Grunde liegende Auffassung der „Idee" vergleiche Einl. Anm. 12. Ueber Analogie des staatlichen Organismus, eines Volksindividuums, der Theilung und Entwicklung desselben mit der Theilung der Einzelseele, dem Charakter und der Entwicklung einer Person, cfr. rep. 369. — Die obige Schätzung der empirisch gegebenen Staaten, wie des jeweiligen positiven Rechts, lässt dieselben als nur mangelhafte, menschliche That, die von den Menschen verändert, verbessert werden soll, sowie sie ein richtigeres Bewusstsein der „Idee," des eigenen, von Gott bestimmten „Soll" erwerben, erscheinen, aber ihren moralischen Mängeln zufolge nicht durchaus als unmittelbare göttliche Schöpfung, directe Satzung des Weltregierers selbst zunächst, die von vornherein für den Weltplan bis auf die einzelnen Thaten mit den Motiven nothwendig wäre.

bessere und zu einer andern Zeit passendere erfunden werden. Sie sind nicht gleichgültige Satzungen, sondern ihre Vernachlässigung ist so verderblich, wie die Vernachlässigung bei dem Unterricht in der Musik.[2] In dieses Gebiet gehört auch alles, was die Cultusgebräuche, die Opfer, die Ehrfurchtsbezeugungen, alle bestimmten Handlungen des frommen und religiösen Gemüths betrifft. Die bestimmten Satzungen müssen den Kindern treu überliefert werden und ernsthaft von den Erziehern, den Bürgern selbst beobachtet werden, sowie darauf zu achten ist, dass die Zöglinge ihnen gemäss leben. Es sind diese Satzungen nicht das Werk menschlicher Kunst und willkührlicher Erfindung, sondern das Werk des guten Wesens selbst.[3]

ζ. Die Erziehung zur Tugend.

Die menschliche Seele besteht aus drei wesentlichen „Theilen", dem begehrenden, dem „Muth" und der Vernunft; sie ist aber eben die Einheit dieser unterscheidbaren Theile, die Idee der Person.[1] Sie besitzt entsprechende „theoretische" Vermögen, das Wahrnehmungsvermögen, das Vermögen der richtigen, wirklichen Meinung und der *πίστις*, das eigentlich theoretische Vermögen, *διάνοια*, und das alle beherrschende speculative Vermögen, die Vernunft als Vermögen der Erkenntniss der Ideen und des Guten.[2] Sie hat entsprechend vier Haupttugenden, die

---

2) Rep. 425.

3) Rep. 427, 428. Cfr. § 10, c, α, 5.

ζ. 1) Vergleiche § 8, a, h.

2) Rep. 511: „Das Object dieser Vermögen ist vierfach verschieden nach der Annäherung zur Wahrheit, die *παθήματα ἐν τῇ ψυχῇ* nach der *σαφήνεια*." „Der *ἔρως* des Guten ist, wie die *ἐπιστήμη, δόξα*, (Rep. 478) eine *δύναμις* der menschlichen Seele, welche die *ἀρχή* dieses und anderer Vermögen ist, als das durch Gott gewordene *θεῖον*. (Symp. 204, a; 202, l. ff.) Die *δυνάμεις* sind *ἓν γένος τῶν ὄντων*. Alle Ideen haben aber unter einander *κοινωνία*, so gut wie die *σώματα, πράγματα, πράξεις* der Sinnenwelt (Rep. 476). Eine Wirksamkeit (*πρᾶξις*) jener *δύναμις* der Liebe des Guten setzt voraus die liebende *αἰτία, ἀρχή* (auch als *μόριον, εἶδος, φρόνησις, νοῦς* allgemein bezeichnet oder als *θεῖον* der Seele), ist Sein, Bewegung, Leben; involvirt eine gute *ἕξις, διάθεσις* der Seele und ein entsprechendes *πάθημα*, hat Wirkung und Rückwirkung auf *ἀρχή* und *δύναμις*; aber davon abgesehen, ist die Wirksamkeit des guten *ἔρως*, das „Lieben, Wollen" des Guten zugleich ein *ἐπιθυμεῖν*, zugleich eine Thätigkeit „des muthigen, vorstellenden Theils, Vermögens," wie des erkennenden, denkenden Theils, Vermögens," (Symp. 203, d), nicht als wäre es mit diesen identisch, von diesen nicht unterschieden, sondern weil es in seiner Einheit sie umfasst, als Höheres sie unter sich enthält, an ihnen Theil hat."

Enthaltsamkeit, Tapferkeit, Vernünftigkeit und die alle beherrschende Gerechtigkeit, die darin besteht, dass jeder Theil das „Seinige" auf die rechte Weise thut und der ganze Mensch in dem eminenten Sinne das „Seinige" thut, das praktische „Wissen", Lieben und Können des Guten, welches die wahre Seelenharmonie und -gesundheit ausmacht.[3]) Vielleicht kann einer die Seele noch weiter unterscheidend theilen; er darf aber nicht theilen, ohne eine Idee aufzuweisen.[4]) Wie aber jene Theile im „Eins" sein können, ist nach dem früher Erörterten nicht schwierig zu begreifen, sondern es zeigte sich vielmehr, wie die Theile nur als Theile des „Eins" sein konnten und zu begreifen waren. Es war dies ein Gesetz des Denkens und wenn ich richtig die Ideen im reinen Denken verbinde, so ergreife ich damit das We-

---

3) Rep. 428 ff.; 442 ff; 581, 582. Vergleiche bei Zeller, Geschichte, II, S. 540, die Parallele der Theilung der „begehrenden" Seele und der „vorstellenden, erkennenden" Seele. Aber mit welchem Recht wird, trotz rep. 581, dem Philosophen die Ergänzung, die Durchführung der Dreitheilung abgesprochen? Die Tugendlehre Platons ist eben auf der consequenten Durchführung derselben gebaut. Ueber die Bedeutung dieser Seelentheilung vergleiche § 8, a, b. An den citirten Stellen der Politie ist von den Tugenden die Rede, wie sie als richtige Meinung und richtiges Können im Staat zu bestehen vermögen, vom Staat und von der Erziehung fürs Ganze erstrebt werden, so dass sie der Vernunft möglichst adäquat, ohne Widerspruch sind. Rep. 430: „Tapferkeit nenne ich die feste *δύναμιν καὶ σωτηρίαν διὰ παντὸς δόξης ὀρθῆς τε καὶ νομίμου δεινῶν πέρι καὶ μὴ —.*" Das Richtige und Gesetzliche der Meinung bezieht sich auf die vorhin angegebenen Grundmaximen der Erziehung. Dagegen wird die rohe Tapferkeit, die *θηριώδης, ἀνδραποδώδης, ἄνευ παιδείας*, als eine nicht wahrhaft menschliche und sich widersprechende befunden. Cfr. Phädon, 68 ff; *δ*, 5. Letztere ist die *ἀρετὴ δημοτική*. Daneben werden wir nachher finden, wie Platon diesen Terminus auch von der wahren Tugend in dieser Welt gebraucht in verschiedener Beziehung, um die höhere Stufe der philosophischen Erkenntniss und Freiheit, die damit gegebene höhere, unendlicher Steigerung fähige Energie reiner, geistiger Liebe nnd die allseitig und möglichst vollendete Harmonie mit dem Bewusstsein und *ἔρως* des absoluten Guts und des absoluten Zwecks hervorzuheben, dann um die Endlichkeit, die Beziehung aller irdischen, „diesseitigen" Tugenden auf ein Endliches, Vergängliches zu bezeichnen, endlich um des Menschen Nichtigkeit, Fehlerhaftigkeit und Unzulänglichkeit zu betonen.

4) Polit. 262, l. ff.: „Die Theilung muss der Art sein, dass das *μέρος* ein *εἶδος* ist." Rep. 478: „Auch die *δυνάμεις* sind ein *γένος τι τῶν ὄντων*. Sie werden wissenschaftlich bestimmt, wenn man „dasselbe" Object und „dieselbe" Wirkung oder dasselbe *πάθημα* anzugeben vermag." So werden besonders drei, unter sich verschiedene, Vermögen der Seele von Platon nachgewiesen (Rep. 436 ff.). Die *κοινωνία* derselben ist ausgemacht (Rep. 476). Cfr. § 6, k; § 8, h und a.

sen der Dinge, wie sie auch ausser mir verbunden sind.[5]) Jene drei zuerst genannten Tugenden sind nun nicht blosse Namen für die Eine Tugend des Guten. Es zeigt sich ja in der Erscheinung, wie die eine wenigstens verstümmelt ohne die andere vorhanden sein kann; die Tapferkeit scheint gar mitunter mit der Vernünftigkeit nicht zusammen in Einem Menschen wohnen zu wollen und beide scheinen ohne die Gerechtigkeit sein zu können. Auch darf man sie nicht als eine Einheit vorstellen, wie etwa Gesicht, Gehör, Geschmack und Geruch zusammen die Theile des Antlitzes und ein Ganzes ausmachen, ohne unter einander Verbindung und Gemeinschaft zu haben. Die Wahrheit ist, dass Tapferkeit, Herrschaft über die Begierden, Vernünftigkeit an sich wesentliche Tugenden und es eine besondere Idee von jeder giebt, dass aber keine von ihnen in Wahrheit erreicht wird, wenn nicht die Eine Tugend in ihnen ist, und dass sie dann nicht nur mit einander nicht streiten, sondern sich gegenseitig erhalten und beleben und die wahre Gesundheit und Harmonie der Seele ausmachen.[6])

Es können diese Tugenden nicht in der vollendeten Form ein Besitz der Kinder werden, sondern nur in einer Weise, die der Stufe ihres Bewusstseins, der richtigen Meinung entspricht.[7]) Es fragt sich, was die Erziehung zu dem bisher Erörterten noch weiter thun kann und soll, um die Kinder dahin zu leiten.

Wir dürfen ohne Gefahr, missverstanden zu werden, das schon gebrauchte Bild anwenden und die Seele uns als eine formlose Materie, als unbestimmtes Chaos oder als eine völlig unbeschriebene Wachstafel vorstellen. Wir haben es ja mit dem werdenden, empirischen Menschen und Charakter in der zeitlichen Erscheinung zu thun und wie da die Erscheinung von so grosser Bedeutung und Wirkung ist, haben wir ja früher gezeigt. Mit

---

5) Rep. 597: *Ὁ μὲν θεός, εἴτε οὐκ ἐβούλετο, εἴτε τις ἀνάγκη ἐπῆν μὴ πλέον ἢ μίαν ἐν τῇ φύσει ἀπεργάσασθαι αὐτὸν κλίνην, οὕτως ἐποίησε μίαν μόνον αὐτὴν ἐκείνην, ὅ ἐστι κλίνη· δύο δὲ τοιαῦται ἢ πλείους οὔτε ἐφυτεύθησαν ὑπὸ τοῦ θεοῦ οὔτε μὴ φυῶσιν —. ὅτι εἰ δύο μόνας ποιήσειε, πάλιν ἂν μία ἀναφανείη, ἧς ἐκεῖναι ἂν αὖ ἀμφότεραι τὸ εἶδος ἔχοιεν.* Cfr. § 6, e und rep. 476, über die *κοινωνία*; § 6, b.

6) Protag. 349, ff.; 329, c, ff. Cfr. δ, 5; über die nominalistische Ansicht, § 6, e und Theät. 203 ff.; § 6, k. Ueber die Möglichkeit der Verstümmelung der Seele, der halben Tugend, über ihre Fehlerhaftigkeit cfr. δ, 5; § 5, v, c, m, p: Stahl: Phil. d. Rechts, B. II, Abth. I, dritte Aufl. S. 107.

7) Rep. 538: *ἔστι που ἡμῖν δόγματα ἐκ παίδων περὶ δικαίων καὶ καλῶν, ἐν οἷς ἐκτεθράμμεθα ὥσπερ ὑπὸ γονεῦσι, πειθαρχοῦντές τε καὶ τιμῶντες αὐτά.* Cfr. § 10, b, 3, 1, 2; § 10, c, γ, 3.

dem Licht der Augen würde dem Menschen eine grosse Menge von Wissenschaften fehlen und vieles Gute unmöglich sein.[8]) In Bezug nun auf jene Tugenden kann man sagen, Uebung und Gewohnheit leiste alles; die Tugenden seien *πάθη* und *ἕξεις*, welche die Seele durch die Einwirkung äusserer Mittel allmälig fest und dauerhaft anzunehmen bestimmt würde; kein Mensch werde freiwillig schlecht, unter andern Umständen und bei anderer Erziehung wäre er tugendhaft geworden. Richtig verstanden ist das wahr. Die Erziehung muss daher die richtigen Mittel anwenden, die schädlichen Einwirkungen entfernen.[9])

Hier ist zunächst das öffentliche Leben von grosser Bedeutung. Wenn richtige Meinungen über das Gute vorherrschen, allgemein bekannt sind, und feststehen, so übt das Leben in der Gemeinde den gewaltigsten Einfluss auf den Einzelnen und er wird unmittelbar gezwungen, sich dem allgemeinen Dogma der volksthümlich-sittlichen Meinungen und Vorstellungen zu unterwerfen. Die grossen Männer der Geschichte, die tugendhaften Vorbilder wurden es neben ihrer Anlage und ihrem sittlichen, eigenen Trieb durch die Einwirkung dieser lebendigen sittlichen Gewalten und Mächte im öffentlichen Leben. Umgekehrt wirkt

---

8) Tim. 47; 90. Cfr. § 8, i.

9) Rep, 519: *αἱ μὲν τοίνυν ἄλλαι ἀρεταὶ καλούμεναι ψυχῆς κινδυνεύουσι ἐγγύς τι εἶναι τῶν τοῦ σώματος· τῷ ὄντι γὰρ οὐκ ἐνοῦσαι πρότερον ὕστερον ἐμποιεῖσθαι ἔθεσί τε καὶ ἀσκήσεσιν· ἡ δὲ τοῦ φρονῆσαι παντὸς μᾶλλον θειοτέρου τινὸς τυγχάνει, ὡς ἔοικεν, οὖσα. κ. τ. α.* Es wird hier den Umständen und Verhältnissen, der Uebung, Gewöhnung, der Macht des eignen Thuns, der Erziehung, dem Leben und Verkehr ihre Bedeutung von Platon gesichert, die von ihm in Bezug auf diese Welt des Werdens nirgends geleugnet wird. Es giebt ja in Bezug hierauf eine vernunftgemässe richtige Wahrnehmung, Vorstellung, Meinung und ebenfalls eine reine Wissenschaft mit allein richtigem Urtheil über den Einzelfall, eine „königliche" Wissenschaft und Kunst (§ 5, n, c; § 4, g, h; die zu Anm. 8, citirten Stellen). Ueber seine verstümmelte, halbe Tugend cfr. Anm. 6; über die *ἀρετὴ δημοτική*, ζ. 3. An unserer Stelle wird aber gerade entschieden behauptet, nachdem der Empirie ihr unter Voraussetzung eines vernünftigen persönlichen Willens nothwendiger Einfluss gewahrt ist, dass *ἡ τοῦ φρονῆσαι ἀρετὴ* sich empirisch nicht ableiten lasse, dass von ihrer *περιαγωγή* aber eben abhänge, ob der Mensch ein *ἄχρηστος* oder *χρήσιμος* werde, d. h. ob er in Wahrheit an den Tugenden Theil bekomme; dass diese *περιαγωγή* aber eben nicht als Eintragen oder Einfügen von einer fremden *δύναμις*, *ἐπιστήμη*, *ὄργανον* in eine *tabula rasa* sich begreifen lasse, dass die *παιδεία* eben eine Umkehr der „ganzen" Seele bedeute (Rep. 518). Die im Text angeführten Sätze stehen mithin mit Platons Grundansicht von der Person nicht im Widerspruch, sondern mit ihr und seinem ganzen System in inniger Harmonie. Cfr. besonders, § 9, a, 2; § 8, h; über die Sätze, Tim. 86, e, ff.; rep. 492.

das öffentliche Leben, wo es nicht von solchen sittlichen Grundsätzen und Vorstellungen beseelt ist, höchst verderblich durch Beispiele, wie ausgesprochene Maximen.[10]) Ein sittlich lobenswerther Bürger hat einen Sohn; der Staat nun ist in schlechter Verfassung; darum bewirbt der Vater sich nicht um eine Stellung und Würde, lässt sich Zurücksetzung gefallen und giebt auch wohl die Verfolgung seines Rechtes auf. Hierüber klagt die Mutter, über Vernachlässigung und Mangel an Ehrliebe und Mannhaftigkeit. Die andern Hausgenossen, welche mit dem Sohn verkehren, ermuntern ihn, des Vaters angeblichen Fehler zu vermeiden. Die natürliche Folge ist, dass derselbe, wenn auch von Natur gut, durch die schlechte Anleitung der Umgebung, durch Beobachtung fremder Handlungsweise und unter dem Einfluss jenes im falschen Lichte dargestellten Verhaltens dem Hochmuth und der Ehrsucht anheimfällt.[11]) Es ist daher für die Möglichkeit einer guten Erziehung der Kinder im Allgemeinen nöthig, dass das Leben in der Gemeinde vom Guten in jeder Beziehung durchdrungen werde und der Staat in guter Verfassung sei. Aehnlich ist der Einfluss der Familie und welche Grundsätze diese beseelen müssen, haben wir früher gesehen.[12])

Besonders ist die Liebe eines Kindes zu einem Aelteren, die ihm, wie jene zu den Erzeugern, natürlich und angeboren ist, von gewaltiger Kraft, das Gute in ihm zu fördern und eben so die Freundschaft. Der Liebhaber und der Freund müssen durch geistige Schönheit ausgezeichnet sein und nur solche dürfen mit dem Kinde in Berührung kommen. Ihre Einwirkung ist die eindringlichste und verhält sich zu den meisten andern Einflüssen, wie das lebendige Wort zur todten Schrift. Der Verkehr wirkt auch auf den Freund und Liebhaber, der hier der Erzieher ist, zurück, bewirkt kräftigende Einigung und Begeisterung zum Guten. Der Gleiche zieht den Gleichen an und beide werden vom Gleichen, dem Guten, angezogen.[13])

Aber das Irren ist ohne Ende in der Welt des Werdens,

---

10) Protagoras, 325—328; Menon. 92, 1 ff.; Apol. 24, e, 25, a; Theät. 173, a, b; rep. 493, 494. Cfr. § 9, d, 2 a. Ende; § 10, c, γ, 1.

11) Rep. 549, 550.

12) § 9, d, 2; § 10, c, α, 4, u. γ, 1.

13) „*Ἀεὶ τὸ ὅμοιον ὂν ὁμοίου παρακαλεῖ.*" Rep. 425; Lysis, 222, d: *τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ οἰκεῖον ἂν ταὐτὸν φῶμεν εἶναι;* § 4, k, und i; rep. 501: *ἢ οἴει τινὰ μηχανὴν εἶναι, ὅτῳ τις ὁμιλεῖ ἀγάμενος, μὴ μιμεῖσθαι ἐκεῖνο;* (An jener Stelle wird dieser allgemeine Satz auf den geistigen Verkehr des Philosophen mit den sittlichen Ideen angewandt, um ihre ziehende, beherrschende *δύναμις* zu begreifen.)

während es auch im sittlichen Verhalten nur Eine richtige Mitte ohne „Mehr, Weniger", ohne „Uebermass, Mangel" giebt. Dies müssen die Erzieher der Kinder beherzigen. Ihre Thätigkeit ist daher darauf gerichtet, das Ausweichen zu den Gegensätzen des „Zuviel und Zuwenig" und das Schwanken zwischen ihnen zu hemmen. Die auf dieser Stufe erreichbare richtige Tugend ist ein festgewordener Zustand der Seele, eine Hexis, vermöge welcher sie den richtigen Mittelweg findet, ohne noch das Wissen zu haben. [14]) Das, was die Seele davon abbringen kann und oft

---

14) Das Wesen der Tugenden nach Platon lässt sich vorzüglich unter folgenden Kategorien begreifen: „Die Tugend ist eine *δόξα* der Seele, und zwar eine feste, unauslöschbare; als solche eine *δύναμις* und zwar jede Tugend an sich Eine und eine wahrhafte, nicht nominelle, mit ganz specifischer Wirkung und auf ihr eigenthümliches Werk und Object bezogen. So ist die Tapferkeit eine *δευσοποιὸς δόξα* über das „wahrhaft Fruchtbare" in aller Lage, in allem Verhältniss, wo Todesgefahr droht, wo Versuchung lockt, u. s. w.; welche *δόξα* auch der Gewalt des *χρόνος* widersteht, eine *σωτηρία* ist; so ist ihre *δύναμις* beschaffen." (Rep 429, 430, 436, 478). „Jede Tugend ist, wie sie eine *δύναμις* ist, auch ebenso wesentlich und nothwendig eine Eigenschaft und ein Verhalten, eine Disposition und eine reale Bethätigung des eignen Wesens vom Subject (*ἀρχή*) actu, ist *ἕξις, διάθεσις, πάθος* und *πρᾶξις*. Die Gerechtigkeit ist die *δύναμις τοῦ ἕκαστον . . . τὰ αὑτοῦ πράττειν;* ist *ἕξις* (!) *καὶ πρᾶξις* (!) *τοῦ οἰκείου τε καὶ αὑτοῦ*." (Rep. 434, 435, 444, 349, 592). „Die Tugenden sind unterschieden und zu unterscheiden nicht bloss nach dem Objecct und was die Seele wirkt, sondern rückwärts nach den wesentlichen Theilen der Seele, worauf als ihre *ἀρχαὶ* sie sich beziehen, wenn nicht auf das Ganze, welches sich in jenen Theilen setzt, desgleichen auch nach ihren specifischen *ἐπιθυμίαι, ἡδοναί*." (Rep. 436, ff. 581). „Der ganze eigentliche „Mensch" d. i. die individuelle *ἀρχή* ist mit der Schöpfung, dem Eintreten in die Zeit durchs „Jetzt," „Plötzlich" gegeben, damit der individuelle inwendige Staat mit seinen von Gott gekommenen Anlagen und Gaben, der individuellen Kenntniss der ewigen Ideen und entsprechendem inneren, substantiellen Sein und möglichst entsprechendem materiellen Sein, wie es der Weltseele gemäss ist, doch nur als „Anfang" *potentia* gesetzt. Ob der „Mensch" zur Herrschaft über das vielgestaltige Thier der Begierden und den Löwen in ihm durchdringt, ist die Frage, die an seine irdische Geschichte gerichtet wird. Hiernach aber haben die Tugenden allgemein eine natürliche Grundlage in der Bestimmtheit der *ἤθη*, dem Naturell des Volks und Individuums." (Rep. 589; Theät. 143 e, ff: Polit. 306 ff.; Polit. 306, ff.; rep. 435, 436). „Sie entstehen im erscheinenden Menschen *ἔθεσί τε καὶ ἀσκήσεσιν, ἐξ ἔθους καὶ μελέτης, διὰ τροφῆς μαθημάτων τε*, durch *πειθώ*." (Rep. 514; Phädon, 82, b; Tim. 87; Theät. 201, a; Tim. 51 d; 52, a). „Als *δόξα*, Meinen ist die Tugend an sich nicht *ἀναμάρτητος;* denn es giebt ja eine falsche Meinung; noch ist sie durch sich *μόνιμος*. Insofern sie aber *δευσοποιός, σωτηρία* und dauernde *δόξα ἀληθής* ist, die ja nicht nur denkbar, sondern eben die Tugend ist, stellt sie sich von einer Seite als *θείᾳ μοίρᾳ* entstandene und erhaltene dar, von der andern Seite, wenn sie trotz

abzubringen scheint, wohnt nicht in der Natur des „Einen an sich", sondern in der des „Andern", durch welche sie mit diesem endlichen Leib verbunden, eine passive und im Werden ist. Gewinnt dies im Menschen die Herrschaft, statt dem ϑεῖον zu gehorchen, so macht es die ganze Seele körperlicher und von einer solchen Seele sagt der Mythos, dass sie am Grabe des todten Leibes verweile.[15]) Aber man kann auf die Seele daher auch durch den Körper einwirken. Die Erziehung hat also auch äussere Zucht anzuwenden. Man darf die Seelenschönheiten nach Analogie der Körperschönheit betrachten: wie hier durch wiederholte Biegung von aussen ein Glied die gerade und schöne Form annimmt und zuletzt beibehält, wird analog durch Zwang und Zucht die Seele

---

der schlechten Umgebung und Erziehung sich erhält, als That des Subjects und erscheint endlich als Folge aller erziehenden Mittel; in Wahrheit ist keine dieser Quellen ohne die andere." (Rep. 478; Theät. 200, e; Menon. 99, c; 98a; 97, c, d; 99, e; rep. 492; 493; Tim. 43, 44). „Sie sind Kenntniss (ἐπιστήμη) der richtigen Mitte." (Polit. 283; 306 ff.). „Sie sind darum doch nicht die reine Wissenschaft, die ja das „Gute," „die einzelnen Tugenden rein und an sich „erkennt" und erstrebt, nicht „dieses Theilhabende, Aehnliche" bloss, die unmöglich falsch sein kann, die an innerer Energie des ἔρως, ἐρᾶν auch die δόξα unendlich übertrifft. An Nützlichkeit in diesem Leben, der Fähigkeit, das „Richtige," die richtige Mitte zu treffen, leistet die δόξα dasselbe sonst, wie das reine Wissen" (Menon, 97, c, ff; Phileb. 58; Symp. 211, e). „Die richtige Mitte ist das δέον, und identisch mit dem wahren ἄνω" (Polit. 283, e, ff.). „Die letzte Quelle der Tugend ist der wahre menschliche ἔρως, der Trieb der Liebe, die angeborenen Ideen zu realisiren, sein eignes wahres Wesen zu offenbaren, hat also Einen ersten Grund zusammen mit der menschlichen Philosophie, und die Tugend ist im Grunde auch ihrem wahren Wesen nach und in ihrer wahren Gestalt Wiedererinnerung, ein Wissen und Umkehr der ganzen Seele nach oben." (Symp. 209 ff.; rep. 518). So erkennt man, wie Platon die „Idee der Person" consequent durchführt und auch eben dadurch Einheit in seiner Ethik bewahrt, wie in seinem ganzen System. Dies gelingt schon dem Empiriker Aristoteles weniger. Man vergleiche nur seine Tugendlehre, wo die Tugend als ein gleichsam mathematischer Punkt zwischen den zwei „Aeussersten," zwei Lastern, definirt wird und danach Regeln, wie Platon sie nur für die körperliche Gymnastik gelten lässt, gegeben werden. Freilich übersieht Aristoteles nicht das „Geistige," wie die epicuräische Philosophie alter und neuer Zeit, aber der νοῦς, „das Wissen", kommt erst „hinzu", während Platon den νοῦς, wie wir ihn bei ihm verstehen, als ἀρχή und Erstes erkennt. Von der andern Seite vernachlässigt Platon nicht die empirische Natur des Menschen; er ist ihm, auch der Philosoph und der Beste, hier unendlichem Irrthum ausgesetzt und die königliche ἐπιστήμη des Politikos hat in Wahrheit in dieser werdenden Welt keiner. Cfr. Aristoteles, Ethic. Nicom. v. Imm. Becker, 2. Aufl. Seite 29 ff. Jene Tugend der Mitte im empirischen oder epicuräischen Sinn wird von Platon geschildert im „demokratischen Mann", rep. 562, und anders getadelt, als Phädros, 256, c.

15) Tim. 43, d, e; Phädon, 81, b, c; 83, d. Cfr. § 5, g, k, w; § 4, i, k.

getroffen; die sich einschleichenden Fehler werden, wie Auswüchse an den Bäumen, beschnitten; die Laster, welche mit ihrem bleiernen Gewicht die Seele herabdrücken, werden entfernt und der Seele Blick umgekehrt und nach dem wahren „Oben" gerichtet.[16])

Es ist nur die andere Seite dieser Zucht, aber die positive und wirksame, dass man das Kind anhält und gewöhnt, gute Thaten auszuüben, ihm Veranlassung und Anleitung giebt, Aeusserungen und Handlungen der Enthaltsamkeit, des wahren Muthes und der wahren Ehrliebe, der Gerechtigkeit, Liebe und Wahrhaftigkeit zu verrichten, Uebungen des erkennenden Theils der Seele in der angemessenen Weise vorzunehmen.[17]) Es herrscht im sittlichen und geistigen Gebiet auch eine Nothwendigkeit, wie im Gebiete der erscheinenden Natur. Wie gesunde Mittel und gesunde Bewegungen die gute Verfassung des Körpers veranlassen, zur Folge haben und erhalten, so bewirkt Ausübung von gerechten Handlungen Gerechtigkeit der Seele und erhält ihr diese wahre Gesundheit.[18]) Wir haben bereits früher gesehen, dass alle Lehre, alle Beobachtung von Beispielen, alle negative Zucht, überhaupt alle Mittel zur Wiedererinnerung und Erweckung der Idee des Guten in der Seele vorübergehend und gar nicht wahrhaft wirken würden, wenn nicht diese Ausübung und richtige Selbstthätigkeit hinzukäme.[19]) Nur so wird das Gelehrte und äusserlich Erfahrene zum eignen, festen Besitz der Seele; so gewinnt sie eine ihr selbsteigene richtige Meinung vom Guten, eine wirkliche Erfahrung von der Macht des Guten und ein festes, praktisches Wissen, ein Können des Guten. Darin besteht ja, wie wir gesehen haben, die Tugend, wie sie erreichbar ist auf dieser Stufe menschlichen Bewusstseins und die als solche nach dem gewöhnlichen Lauf der empirischen menschlichen Ent-

---

16) Rep. 519: *ἐκ παιδὸς εὐθὺς κοπτόμενον περιεκόπη τὰς τῆς γενέσεως συγγενεῖς ὥσπερ μολυβδίδας κ. τ. α.* Rep. 492.

17) Phädon, 82, b: *οἱ τὴν δημοτικήν τε καὶ πολιτικὴν ἀρετὴν ἐπιτηδευκότες, ἣν δὴ καλοῦσι σωφροσύνην τε καὶ δικαιοσύνην, ἐξ ἔθους τε καὶ μελέτης γεγονυῖαν ἄνευ φιλοσοφίας τε καὶ νοῦ.* Cfr. § 10, b. 3; Symp. 209, 210, a, b, c; 211, c. (Es wird an diesen Stellen nur vorzugsweise auf die Thätigkeit eines späteren Alters Rücksicht genommen.) Tim. 87: „Die Bildung geschieht *διὰ τροφῆς, δι' ἐπιτηδευμάτων μαθημάτων τε.*

18) Rep. 425: *τὸ ὅμοιον ὂν ὅμοιον παρακαλεῖ κ. τ. α.* Rep. 445: *τὰ μέν που ὑγιεινὰ ὑγίειαν ἐμποιεῖ, τὰ δὲ νοσώδη νόσον — καὶ τὸ μὲν δίκαια πράττειν δικαιοσύνην ἐμποιεῖ, τὸ δ' ἄδικα ἀδικίαν κ. τ. α.* Cfr. Anm. 13.

19. Cfr. § 4, i; § 1, 5.

wicklung eine nothwendige Bedingung ist, wenn der Mensch in dieser Welt zu der vollendeteren Erkenntniss des Guten rein an sich und zu einer freien, wissenden Ausübung desselben um seiner selbst willen gelangen soll.[20]) Denn dass der Mensch doch in jedem Zeitpunkt an sich schlechthin frei und von Lehre, Umgebung, allem Zeitlichen unabhängig ist, in sich das Gute weiss und es dort finden kann, wenn er will, sich ihm hingiebt und die Gottheit ihm hilft, haben wir oben begriffen und die Geschichte einzelner Menschen zeigt oft, dass auch dieser ungewöhnliche Weg, zur wahren Erkenntniss und wahren Tugend, soweit sie dem Menschen hier überhaupt möglich ist, zu gelangen, für den persönlichen Geist existirt.[21]) Mit der richtigen Meinung vom Guten, dem entsprechenden Können und Ausüben ist ein richtiges reales Sein und Verhalten der Seele und der richtige Trieb, die richtige Leidenschaft verbunden. Ein derartiger Besitz der Tugenden als richtiges πάϑος und richtige ἕξις ist das Ziel der Erziehung auf dieser Stufe.

η. Bewahrung der Seelenkeuschheit.

Die Erziehung muss vermeiden, dass Bilder von Schlechtem und Hässlichem der jungen Seele vorgeführt werden. Es ist dies für ein glückliches Gedeihen der sittlichen, wie der intellectuellen Bildung durchaus nothwendig. Die Kinder müssen möglichst lange Zeit ohne Ahnung vom Schlechten und unerfahren erhalten werden. Es könnte scheinen, als ob die Kinder im tadelnden Sinn einfältig würden und so leicht zu hintergehen wären. Aber es scheint auch nur so; die Erfahrung belehrt uns anders. Wer spät mit dem Bösen bekannt wird, indem er, selbst festen Charakters, in langjähriger Erfahrung dasselbe an andern beobachtet, der kömmt allein in den Besitz des richtigen Urtheils und der wahren Menschenkenntniss.[1])

Wer dagegen im jugendlichen Alter auf das Schlechte aufmerksam gemacht wird, etwa Argwohn hegt, läuft schon Gefahr praktisch ein ἔμπειρος zu werden, wie öfters bemerkt wurde, aber gelangt auch leicht nur zu einem schwankenden Urtheil und leidet in dieser Beziehung an dem Uebel des Bösen, dass er immer argwöhnisch ist, unrichtig seinen Argwohn auch gegen die Guten und Braven richtet. Es ist aber ein solches Verken-

---

20) Cfr. § 8, i; § 4, h; § 5, n, o.
21) § 9, a, 2; § 5, k, w.; § 1, 0; § 3, d; § 4, e.
1) Rep. 409.

nen des Guten und Wahren in der einzelnen Erscheinung überhaupt kein rechtes Wissen, welches auch darauf gerichtet sein muss; auf dem sittlichen Gebiet wird es aber geradezu, von allen Seiten betrachtet, ein Fehler zu nennen sein.[2]) Das Verkennen des Guten in der Erscheinung und das Zweifeln wirkt aber auch zurück und in zerstörender Richtung.[3])

Es ist also zu verhüten, dass Argwohn, Misstrauen in der jungen Seele sich einniste, die wahre Einfalt muss erhalten bleiben. Die Erzieher müssen zu bewirken suchen, dass die Kinder vertrauen, so offen und wahrhaftig sind, als wenn alle nur ihr Heil beabsichtigen könnten.[4]) Die keusche Seele darf durch keine Zweifel erregende Lehre aufgestört werden. Unkundige Erzieher, die ohne Scheu lehren und reden und vor den Kindern handeln, sind Krämer, die ihre Waare an den Markt bringen, ohne zu wissen, ob sie und wozu sie gut sind. Nur wird hier die ungesunde Waare gleich von der anvertrauten Seele aufgenommen. Solche Erzieher, entweder selbst unwissende Menschen, oder gewissenlose Sophisten, dürfen nicht zugelassen werden.[5])

e. Die reale Bildung.

Jeder Unterricht muss also auf eine Weise geleistet werden, dass er zur Förderung des letzten Ziels, der sittlichen Besserung, beiträgt. Dabei ist es wesentlich, wie sich von selbst versteht, dass die Seele einen Inhalt von Wahrnehmungen und richtigen Meinungen gewinnt, der fest und bleibend ist, nicht vorübergeht. Denn was sollte die Seele nachher begreifen und erfassen, wenn sie keine Anschauungen und Erfahrungen hätte? Die Ideen eines solchen Philosophen würden den Werth haben, den das theoretische Staatsgebäude eines herumreisenden Sophisten hat, der, ohne Charakter, auch nicht von dem bestimmten Charakter eines Volkes und Staats irgend eine Erfahrung hat, nirgends zu Hause ist.[1]) Das Kind soll einen Schatz von Wahrheiten und von Bei-

---

2) Phädon, 89 ff.; rep. 500.
3) Rep. 538, 539.
4) Rep. 390.
5) Protag. 313, c, d; Menon. 96, b.
e. 1) Tim. 19, e, 20, a: *τὸ δὲ σοφιστῶν γένος αὖ πολλῶν μὲν λόγων καὶ καλῶν μάλα ἔμπειρον ἡγοῦμαι· φοβοῦμαι δὲ μή πως, ἅτε πλανητὸν ὂν κατὰ πόλεις οἰκήσεις τε ἰδίας οὐδαμῆ διῳκηκός, ἄστοχον ἅμα καὶ φιλοσόφων ἀνδρῶν ᾖ καὶ πολιτικῶν, ὅσα ἂν οἷά τε . . . πράττοιεν καὶ λέγοιεν.* Nur die erfahrenen Staatsmänner und die Empiriker,

spielen einer richtigen Handlungsweise gewinnen ebenso nothwendig, als es eine Fertigkeit, selbst richtig zu handeln, und eigne Erfahrung erlangen muss. Der Religionsunterricht, die mythische Geschichte und die wirkliche, so weit man sie kennt und überliefert bekommen hat, liefern einen solchen Schatz, die guten Dichter einen Vorrath von wahren Bildern. Beispiele des Schönen und Richtigen im Ausdruck, Rythmus, Versbau, in der Musik und Harmonik, in der Baukunst, der körperlichen Darstellung des schönen Ethos werden eingeprägt, um das richtige Gefühl und die richtige Meinung zu erzeugen, dürfen aber und können auch, wenn sie der jungen Seele wirklich eingeprägt sind, nicht wieder vergessen werden. [2]) Die Beobachtung des Schönen werde an den andern menschlichen Kunstproducten fortgesetzt, wobei sich immer von selbst versteht, dass die Zusammensetzung und Entstehung des Dinges vom Anfang an gezeigt werden muss, so dass das Kind mit seiner Seelenbewegung in richtiger Ordnung folgen lerne. Das Kind muss eine Wahrnehmung der bleibenden Bewegung in der Natur bekommen, der Bewegung der Gestirne am Himmel, der Natur der Jahreszeiten, der Veränderung und Wirkung der vier Elemente, der Eigenthümlichkeiten der verschiedenen Thiere, der Natur nnd Eigenschaften der Pflanzen. Es sind dies bleibende Bewegungen und Offenbarungen des Schönen. Die junge Seele übt sich, in Uebereinstimmung mit ihnen vernünftige Bahnen zu beschreiben. Dann sind die beobachteten Gegenstände der Wahrnehmung schöne Bilder, die, ohne schon das reine Denken in Anspruch zu nehmen, eine richtige Vorstellung von ewig Bleibendem, von Gesetz und vernünftiger Nothwendigkeit, von Ursache und Folge naturgemässer Entwicklung und Bewegung durch die Anschauung erwecken. [3]) Zu sagen, man solle dem Kinde nicht zu viel aufbürden, ist so

---

die zugleich *φιλοσοφίας ἐπ' ἄκρον ἁπάσης* durchgedrungen sind, würden bei der Darstellung eines Neuen (*τὸ δ' ἐκτὸς τῆς τροφῆς ἑκάστης γιγνόμενον*) von der Wahrheit und Natur nicht abirren." Rep. 519; 501; 458; 487: *λήθης ὢν πλέως ἆρ' ἂν οἷός τ' εἴη ἐπιστήμης μὴ κενὸς εἶναι;* „Das Höhere enthält das Niedere in sich und setzt es voraus." 582: „Der *φιλόσοφος* übertrifft den *φιλοκερδής* und *φιλότιμος φρονήσει καὶ λόγῳ*, wie *ἐμπειρίᾳ*." Phileb. 62,cff: „Zum Leben in dieser Welt sind Erfahrungen, Wahrnehmungen, richtige Meinungen u. s. w. nöthig *εἴπερ γε ἡμῶν ὁ βίος ἔσται καὶ ὑπωσοῦν ποτὲ βίος*."

2) „Eine solche *δευσοποιὸς δόξα ἀληθὴς* ist möglich und befähigt ebenso gut, praktisch richtig zu handeln, wie die wahre *ἐπιστήμη*." Menon, 97, 98, a, b, c; Phileb. 58, c, d. Cfr. d, ζ. 1, 4; b, 4.

3) Tim. 90; 47, c, d, e, 44, b; rep. 467; 516. (§ 10, b, 2 und 3).

ohne Weiteres nicht richtig; denn vieles zu lernen ist nicht, wie Solon meint, Sache des Alters, sondern vieles zu sehen, zu üben und zu behalten, ist nur die Jugend im Stande. Das Kind ist eben geschickt, das Wahrnehmbare und in die Sinne Fallende genau zu bemerken, weil die ganze Seele doch nur in den Sinnenvermögen thätig ist und die Eindrücke mit den bestimmtesten und lebendigsten Farben und in der wirklichen Folge aufnimmt und am besten erinnert.[4]) Es schlägt dies nachher zum Vortheil der Wissenschaft aus, indem sich zeigt, wie einer auf Grund solcher deutlichen Erinnerungen einen plötzlichen Zuwachs und Vorsprung vor seinen Lehrern gewinnt.[5]) Es ist endlich eine praktische Rechenkunst und eine ähnliche Geometrie, Stereometrie, Astronomie und Harmonik in den Unterricht aufzunehmen und muss es zu einer richtigen Fertigkeit in der Ansübung gebracht werden. Es wird natürlich nicht von dem Gegenständlichen und Anschaulichen abstrahirt, überhaupt nicht gelehrt, warum, sondern gezeigt, was auf den Anfang, auf ein Früheres in Zeit, Raum oder anderer Beziehung und wie es folgt.[6]) Dies ist der Charakter und Typos, nach dem auch in den andern Disciplinen der Unterricht ertheilt werden soll.

f. Die formale Bildung.

Uebungen, um einzelne Geisteskräfte gesondert zu cultiviren, ohne zugleich einen schönen Inhalt und etwas Wissenswerthes mitzutheilen und die ganze Seele in lebendige Bewegung zu setzen, werden nicht angestellt.[1]) Sonst hat die Erziehung auch auf die formale Seite der Ausbildung der Seele zu achten. Ein wichtiger Grundsatz ist, dass, wie Seele und Körper

4) Tim. 26, a, b, c; rep. 537: *Σόλωνι οὐ πειστέον, ὡς γηράσκων τις πολλὰ δυνατὸς μανθάνειν, ἀλλ' ἧττον ἢ τρέχειν, νέων δὲ πάντες οἱ μεγάλοι καὶ οἱ πολλοὶ πόνοι.*

5) Theät. 146: *ἡ νεότης εἰς πᾶν ἐπίδοσιν ἔχει.* Protog. 320, a. Cfr. § 2, 0.

6) § 10, b, 2. Ueber die *ἐμπειρία* und *θέα* in der Rechenkunst im Gegensatz zur reinen Arithmetik, cfr. rep. 526: „Die *μαθήματα* werden den Kindern *χύδην* überliefert"; rep. 537. Ueber *χύδην* vergleiche Phädros, 264, b.

f. 1) Rep. 522: *δεῖ ἄρα καὶ τοῦτο προςέχειν τὸ μάθημα, ὃ ζητοῦμεν, πρὸς ἐκείνῳ . . . μὴ ἄχρηστον πολεμικοῖς ἀνδράσιν εἶναι.* Cfr. 526; rep. 475—480; Sympos. 210, a, b: „*ἔρως* und *φιλία* müssen treiben." Rep. 486: „Es ist nicht zu erwarten, dass *ποτέ τινά τι ἱκανῶς ἂν στέρξαι, ὃ πράττων ἂν ἀλγῶν τε πράττοι καὶ μόγις σμικρὸν ἀνύτων.*" Cfr. Phileb. 21, e.

gleichmässig ausgebildet werden müssen, so keine einzelne Kraft vorzugsweise Nahrung bekomme, da sonst die Harmonie im Menschen zerstört und er „das Seinige" richtig zu thun unfähig wird.[2]) Eine Uebung des Gedächtnisses in dieser Weise ist eine wesentliche Sache, da alles Thun und Wissen auf der Welt des Gedächtnisses bedarf, auf Vergegenwärtigen von Erfahrenem beruht.[3]) Uebung desselben ist Wiederholung; die fruchtbarste Wiederholung ist die mündliche des Gelehrten durch dieselbe Person auf dieselbe oder ähnliche Weise; sie ist für das Behalten der Sache, die Tiefe und Lebendigkeit der Auffassung, wie die wahre und natürliche Ausbildung des Geistesvermögens für sich die förderlichste. Die Wiederholung nach Geschriebenem ist weder lebendige Vergegenwärtigung des unmittelbar Erlebten, noch führt sie zu einem innigen Verständniss des mündlich Verhandelten, noch zu jenem Vermögen, das Bild klar und schnell aus dem Schatz der Seele, als ein immer präsentes und von selbst sich darbietendes, hervorzuziehen.[4]) Die andern Hülfsmittel, ein Vergangenes und früher Wahrgenommenes ins Gedächtniss zurückzurufen, sind früher erörtert. In der Jugend ist diese Kraft zu üben, wie dann auch ein Schatz von Erfahrungen einzusammeln ist; im späteren Alter wird dieses Vermögen nach dem Lauf der Natur schwächer und ein Bejahrter erinnert sich einer Erörterung von gestern kaum so lebhaft, als einer zur Zeit der Kindheit vorgefallenen.

Die Erziehung hat ähnlich auf den vernünftigen Theil der Seele aufmerksam zu sein, eine Uebung im schnellen Auffassen und im richtigen Ueberblick der Folgen und des Zusammenhangs und in der richtigen Verknüpfung der Vorstellungen anzustellen.[5]) Hier kommt vor Allem die Sprache in Betracht. Die Kinder müssen den richtigen Gebrauch der Wörter und ihrer Verbindungsweisen sich aneignen und eine Kenntniss der verschiedenen Vorstellungen, die etwa mit einem Wort verbunden werden, erlangen.[6]) Die Wörter haben zunächst eine zweifache Bedeu-

---

2) Tim. 87, d: *πᾶν τὸ ἀγαθὸν καλόν, τὸ δὲ καλὸν οὐκ ἄμετρον.* 88, c, d: *κατὰ δὲ τὰ αὐτὰ ταῦτα καὶ τὰ μέρη θεραπευτέον.* 89, e; 90, a: *φυλακτέον, ὅπως ἂν ἔχωσι* (die *τρία ψυχῆς εἴδη*) *τὰς κινήσεις πρὸς ἄλληλα συμμέτρως.*

3) Phileb. 34, b, c; rep. 486, 487.

4) Phädros, 274, c, ff.; Phileb. 34, c; Tim. 26, a, b, c; Phädr. 228; Theät. 164, e; 169, a; 183, e; 191, d; 194, d, e; 195, a.

5) Rep. 504: „Die Jünglinge sollen sich als *εὐμαθεῖς, ἀγχίνοι, ὀξεῖς* erweisen." Rep. 526.

6) Enthyd. 277, e; 278, a.

tung, sie bezeichnen das Seiende und Vernünftige, das Wesen der Dinge, und sie bezeichnen das Werden und das Sinnliche, die Erscheinung.[7]) Vom sprachbildenden Gesetzgeber sind sie dem Volke gegeben und bestimmt, so dass sie die Idee, wie die Erscheinung der Dinge gleichmässig umfassen; sind nicht bloss Namen, nicht willkührliche Satzung, wie einseitig bestimmte Ausdrücke einer Philosophenschule. Eine solche Kunstsprache soll das Kind nicht lernen; es bekäme Wörter, die nach Uebereinkunft einen willkührlichen Begriff des Verstandes ohne Anschauung darstellte; die richtige Vorstellung und Meinung würde zerstört und verwirrt, wie es in der Schule jener eristischen Sophisten und Wortverdreher geschieht, die um keines Volkes Sprache sich kümmern und sie nicht verstehen.[8]) Die Kinder müssen zu einer Kenntniss der volksthümlichen Sprache ihrem ganzen Reichthum nach und zu einer Fertigkeit im richtigen Gebrauch der mannigfaltigen Bedeutungen und Formen gelangen. Es ist dies die nothwendige Bedingung auch für die richtige philosophische Erkenntniss im späteren Mannesalter.

Im Allgemeinen waren die Gegenstände des Unterrichts, welche vorhin angeführt wurden, so beschaffen, dass die Vermögen der Seele in ihren einzelnen Beziehungen so weit geübt wurden, als es nöthig ist, um den Namen eines Menschen zu verdienen, als es auf dieser Stufe des Bewusstseins geschehen kann. Es hat aber die Einzelseele Ein besonderes Talent und Vermögen, das auch Nahrung, wie Uebung verlangt. Wie die Einzelerziehung zu der allgemein-menschlichen sich verhält, werden wir nachher sehen.

g. Methode der Erziehung.

Wir haben gesehen, wie Zucht eine wesentliche Seite der Erziehung war, dann wie Zwang und wiederholtes Anhalten, eine bestimmte gute Handlung zu verrichten, von so bedeutender Wirkung auf die junge Seele sein konnte. Aber es war doch, wie jede äussere Wirkung und Wahrnehmung nur Veranlassung. Es war die Zucht wie ein Mittel, ohne welches die bewegende Seele etwas anderes nicht bewegen kann, oder wie jene Materie, ohne welche sie kein Geistiges sichtbar darstellen kann, anzusehen; dass eine eigne Hexis, ein eignes Pathos, eine eigne rich-

7) Soph. 267, d; Ges. 895, d, ff.; Kratyl. 439, a; Phädon 100, a.
8) Theät. 180, a.

tige Meinung, ein eignes, praktisches Wissen und ein eigner Trieb entstand, war die Folge der freien Thätigkeit und der freie Wille, Trieb und Entschluss der Person auf der Stufe der richtigen Meinung. Es ist darum auch öfters darauf aufmerksam gemacht, wie der unmittelbare Verkehr mit einer geliebten und geistesverwandten Person immer das letzte und wirksamste äussere Mittel sei, um den Blick der Seele nach „Oben" zu kehren und das „eigne" Leben anzuregen.[1])

Es ist mithin die Tugend schliesslich freie Selbstbestimmung und Selbstbewegung und ohne diese nicht dahin zu gelangen und eben so ist die Erwerbung von richtigen Vorstellungen nur möglich, wenn die Seele in der Wahrnehmung selbstthätig und lebendig ist, oder, wie früher gesagt wurde, nicht träumt, oder sehend nichts sieht, nichts sehen mag.[2])

Die Methode der Erziehung darf diese Grundwahrheit nie ausser Acht lassen. Es glaubt wohl ein Erzieher durch Zwang, Gewöhnung, mechanische Uebung und Wiederholung des Cursus ohne Weiteres den gewünschten Erfolg zu erreichen und erreichen zu müssen. Diese Ansicht beruht aber auf einer falschen Anschauung von dem Wesen der Seele, die nicht ein bloss physisches Erzeugniss der Weltseele, unfrei, nur unter dem Gesetz „physischer Nothwendigkeit" stehend ist. Am Körper bleiben die Spuren des äusseren Zwanges ohne dessen Willen und Zuthun nothwendig haften nach physischem Gesetz; die erzwungene Bewegung der Seele will von selbst keinen bleibenden Eindruck hinterlassen, ist, wie falsche Farbe, nicht dauerhaft.[3]) Es kömmt daher, weil die Seele nicht nur Bewegtes, sondern selbst *ἀρχή* ist.[4]) Daher muss gesagt werden, dass der Erfolg aller Erziehung und alles Unterrichts überhaupt nur ein problematischer und bloss möglicher ist,[5]) dass die Wiedererinnerung und der angeborene Trieb der Person und die Einwirkung dessen, von dem sie das Sein und das Werden und Erkennen hat, das Letzte thun muss. Jene vorhin erwähnte Ansicht ist aber, so verstanden, besonders der Seelennatur widersprechend. Der Er-

g. 1) § 4, i, k; § 2, o; § 1, q, s.

2) § 4, f; Theät. 195, a.

3) Rep. 537: *οἱ ... τοῦ σώματος πόνοι βίᾳ πονούμενοι χεῖρον οὐδὲν τὸ σῶμα ἀπεργάζονται, ψυχῇ βίαιον οὐδὲν ἔμμονον μάθημα κ. τ. α.* Cfr. § 10, d, ζ, q. Es ist dort ein Vergleich der Seelensch önheit mit der Körperschönheit nach „Analogie."

4) § 9, a, 2; 10, a, 1; rep. 519.

5) Cfr. § 5, n und o.

folg des Zwangs schlechthin ist ein nur möglicher. Die Erzieher haben ein Weiteres zu thun, die lebendige, eigne Bewegung der jungen Seele zu veranlassen, wo möglich, und darauf muss ihre Methode gerichtet sein. Der Lehrer muss so zu unterrichten bestrebt sein, dass der Schüler keinen Zwang fühlt, welcher von der Seele als unwürdig angesehen wird, und dass dem Schüler das Lernen und Ueben nicht als eine lästige Arbeit erscheint; denn in einem andern Sinn ist freilich das Lernen eigentlich der Seele *πόνος οἰκεῖος*, während körperliche Arbeit eine „fremde" ist und nicht so leicht und bald ermüdet. Die Art, zu lernen, muss gar nicht wie ein ernstes Geschäft aussehen, welches die junge Seele gar nicht auszuhalten stark und reif genug ist; es muss als ein Spiel erscheinen, welches eben des Kindes Element ist, seinen Kräften entspricht und dem er mit Liebe und freier Bewegung folgt.[6])

Die junge Seele ist zur richtigen Meinung heranzubilden. Dieselbe wird aber auf dieser Stufe nicht *μετὰ λόγου ἀληθοῦς* erzeugt, sondern ohne ihn, durch Ueberredung.[7]) Der Erzieher muss jenen wissen und seine Ueberzeugung muss nicht nur wissenschaftlich begründet und ohne Schwanken sein,[8]) sondern er muss auch die Classen der Seelen genau kennen und wie er jede Classe zu unterweisen hat, um sie zur richtigen Meinung zu bewegen; er muss endlich ein sicheres Urtheil haben, welcher Art die Einzelseele ist, die er jedesmal zu unterrichten hat;[9]) aber Gründe vorzubringen und an den reinen Verstand sich zu wenden wäre fehlerhaft. Er hat die richtige Meinung zur Annahme und Ergreifung darzulegen, das Kind zu folgen und glaubend sie zu ergreifen. Man könnte jenen Vorgang vergleichen, wo die richtenden Bürger Athens zum rechten Glauben sich überreden lassen und ein richtiges Urtheil sprechen, ohne

---

6) Rep. 537: *μὴ βίᾳ — τοὺς παῖδας ἐν τοῖς μαθήμασι, ἀλλὰ παίζοντας τρέφε. — οὐδὲν μάθημα μετὰ δουλείας τὸν ἐλεύθερον χρὴ μανθάνειν.* 536: *πολὺ . . μᾶλλον ἀποδειλιῶσι ψυχαὶ ἐν ἰσχυροῖς μαθήμασι ἢ γυμνασίοις· οἰκειότερος γὰρ αὐταῖς ὁ πόνος, ἴδιος, ἀλλ᾽ οὐ κοινὸς ὢν μετὰ τοῦ σώματος.* 504: *μανθάνοντι οὐχ ἧττον πονητέον ἢ γυμναζομένῳ.* Cfr. f. Anm. 1: „*ἔρως, φιλία*, Interesse muss das Kind treiben; es muss *στέρξαι*, nicht *ἀλγεῖν*, fühlen, dass es vorwärts kömmt."

7) Phileb. 58, b, c, e; Tim. 52: *δόξα ἀληθὴς . . ὑπὸ πειθοῦς ἐγγίγνεται — νοῦς διὰ διδαχῆς κ. τ. α.*

8) Menon. 96, a, b: *μήτε οἱ σοφισταὶ μήτε οἱ αὐτοὶ καλοὶ κἀγαθοὶ ὄντες διδάσκαλοί εἰσι (κυρίως)*; die Letzteren nicht, weil sie ohne *λόγος* und *ἐπιστήμη τεταραγμένοι* sind."

9) Phädr. 271, d, — 272, b.

eigentlich das Wissen zu haben. Es handelt sich ja noch nicht um Ueberlieferung förmlicher Wissenschaft, sondern um Anleitung, Erfahrung zu machen und richtige Anschauung zu gewinnen.[10]

Um dahin zu führen, war vorhin eine zweckmässige Wahl der Gegenstände getroffen. In Bezug auf diese ist die richtige Methode die, dass man den Zögling, wo möglich, an den Gegenstand heranführe und ihn denselben sehen lasse, ihn anhalte, das Beobachtete etwa nachzuahmen, anzuwenden und zu üben, wie ein Handwerker seinem Sohn seine Kunst zeigt, ihn zur Dienstleistung verwendet und ihn so in den Besitz seiner Kunst setzt. Würde man darin so weit gehen, dass man die Kinder selbst mit in den Krieg und ins Treffen ziehen liesse, um sie auch von solchem Begehen eine Anschauung und Erfahrung gewinnen zu lassen, so würde jener Einwurf wenigstens, dass es gefährlich für den Staat sei, ein nichtiger sein; denn Gefahr ist nicht zu vermeiden in diesem Leben und ein Staat ist immer bedroht, wie der einzelne Mensch ebenfalls in steter Gefahr schwebt.[11]

Fassen wir über das zweckmässige Verfahren des Erziehers das Gesagte zusammen. Derselbe muss auf die eigenthümliche Natur des Knaben achten, an das anknüpfen, was derselbe gesehen und behalten hat, womit er sich gern beschäftigt;[12] er sei im Stande und bereit, auf die Fragen desselben eine richtige Antwort zu geben; den Knaben führe er erotematisch weiter, bleibe der Wegweiser, der die richtigen Fragen so stellt, dass der Zögling die Antwort selbst findet und zu finden glaubt; er stelle die Dinge, ihre Theile zu einem richtigen Bilde naturgemäss und ordentlich so zusammen, dass der Zögling sie deutlich sieht, leicht folgt, selbst vorwärts hilft und richtig nachbuchstabirt.[13] So lernt die junge Seele spielend und mit freier Selbstthätigkeit. Es hat diese Methode zunächst den guten Erfolg, dass das Kind etwas lernt, was es leicht wieder vergegenwärtigt und was unauslöschlich in der Seele haftet, weil es lebendig davon ergriffen

---

10) Theät. 201, a, b, c. Es ist ja nach Platons Terminologie eben die Stufe der *δόξα ἀληθὴς* und *πίστις*. Rep. 511; § 10, d, ζ, 2. Cfr. Sophist, 263, e und Phileb. 39, a, b.

11) Rep. 537: *εἰς τὸν πόλεμον — τοὺς παῖδας ἀκτέον ἐπὶ τῶν ἵππων θεωρούς, κ. τ. α.* Rep. 467, ff. Ueber die fortwährende sittliche Gefahr, cfr. § 5, v; § 2, p.

12) Rep. 537; Tim. 26: *τοῦ πρεσβύτου προθύμως μὲ διδάσκοντος, ἅτε ἐμοῦ πολλάκις ἐπανερωτῶντος.*

13) Menon, 82, c, ff. Cfr. rep. 403, 516, 402; Tim. 88, e; 90, d, e: „Der Erzieher folge der Natur."

wurde. Sie entspricht dem, was überhaupt alles Lehren bezweckt und soll, der „Idee einer allervollkommensten Lehrweise.[14]" Dass Wiederholung des einmal Gelehrten stattfinden soll und wie die zweckmässigste zu bewerkstelligen ist, haben wir vorhin erörtert.

Dann wird ferner der Zögling jener reinen Lust theilhaft, die mit dem Lernen und Finden verbunden ist; er wird thätig und strebsam; die Trägheit, welche nicht glaubt, suchen und finden zu können, was man nicht deutlich weiss oder was nicht von aussen gegeben wird, bleibt ihm unbekannt.[15] Wenn auch alles, was das Kind zunächst lernt, ihm vom wissenden Erzieher gegeben und überliefert wird, so ist doch die Weise eine solche, dass dasselbe nicht nur keinen Zwang und keine Beschwerde fühlt, sondern selbst aus eignem Vermögen zu finden glaubt. Die Methode harmonirt also mit der Natur alles Lernens, als einer Wiedererinnerung der eingebornen Ideen; sie macht schon in dieser bestimmten Weise des Bewusstseins *εὑρετικὸς*, welches später in anderer Weise noch entschiedener als der Zweck des Unterrichts sich herausstellen wird. Es wird das Kind getrieben, das vom Erzieher Ueberlieferte und Erlernte allenthalben aufzusuchen. Es trägt diese Methode wahre Früchte; denn das Gelehrte bleibt nicht todt und unverstanden, sondern dringt in die Seele des Kindes, wirkt und treibt eigene Keime,[16] die nachher die erwachsene Person, oft schon den Jüngling, über den Erzieher hinaus zu einer eignen Erfindung forttreiben.

h. Erziehnng zum Beruf.

Es kann der Mensch im Leben nur Ein Geschäft treiben; wenn er mehreres übt, leistet er in Allem nichts Tüchtiges. Vielthuerei in Wissenschaft und Kunst, wie im sittlichen Gebiete ist ein Fehler und widernatürlich.[1] Denn wie jeder Seele Eine Idee des Guten angeboren ist, die sie in dieser Welt, im Werden, nicht empfangen hat, die sie aber zur Herrschaft im Sein hier bringen soll, so sind ihr auch die andern Gaben zur Erfüllung

14) Phädr. 271 ff.

15) Menon. 81, d: „*οὗτος (ὁ ἐριστικὸς λόγος) . . ἂν ἡμᾶς ἀργοὺς ποιήσειε καὶ ἔστι τοῖς μαλακοῖς — ἡδὺς ἀκοῦσαι, ὅδε* — (dass die unsterbliche Seele von Einem aus alles zu finden vermöge) — *δὲ ἐργαστικούς τε καὶ ζητητικοὺς ποιεῖ.* Cfr. § 2, o.

16) Phädr. 277, a; 278, a, b; Sympos. 209, b, c.

h. 1) Rep. 397 ff.; 434, 444.

ihres Werks mitgegeben.[2]) Diese Eine Aufgabe soll sie aber in dieser erscheinenden Gemeinde gut und schön vollbringen,[3]) so dass sie der Idee sich möglichst nähert, „ihr Theilgutes" erfüllt. Denn ein Philosoph etwa, der im Staat nicht thätig und wirksam ist, thut seine Schuldigkeit gegen den Staat nicht und erfüllt nicht die höchste und letzte Aufgabe seines Berufs,[4]) abgesehen von der Gefahr, der seine intellectuellen und moralischen Vermögen an sich und die Gesundheit und Wahrheit seiner Philosophie ausgesetzt sind, welche wir nachher genauer bezeichnen werden.

Es ist jedem Eine Gabe, Ein Vermögen und Neigung zu Einem bestimmten Geschäft angeboren.[5]) Es gilt dies in Beziehung auf Handwerker, Künstler, Heerführer, Schiffsführer, Maler, Bildhauer, Dichter, Wahrsager, Redner, Richter, Staatsmänner, Aerzte, Mathematiker und alle Wissenschaftsmänner bis

---

2) Phädr. 249, e, ff.: *πᾶσα — ψυχὴ φύσει τεθέαται τὰ ὄντα κ. τ. α.* (Menon. 81, c, d; 86, a, b). 252, e, ff.: Die Menschen sind von Natur den Göttern ähnlich, einer *φιλόσοφός τε καὶ ἡγεμονικὸς τὴν φύσιν*, wie Zeus, andere folgen dem Apollon, *καὶ ἐφαπτόμενοι αὐτοῦ τῇ μνήμῃ ἐνθουσιῶντες ἐξ ἐκείνου λαμβάνουσι τὰ ἔθη καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα.* Symp. 209, a, b, c: *ἃ πάλαι ἐκύει, τίκτει καὶ γεννᾷ.* Cfr. § 10, a, 1; § 9, a, 2; § 5, k: „Der Mensch wählt sein Loos frei;" § 5, w, Ende: „Der Mensch macht sein Loos selbst." Rep. 619, 620; 578: „Die tyrannische Seele wählt ihr Loos, wissend, was bei ihrer Wahl ihr bevorsteht; doch nachher gehen ihr die Augen erst auf, wenn sie die Wahl „wirklich" getroffen hat; da beginnt das Klagen und Seufzen. Sie trifft aber die Wahl gemäss ihren in einem Werden selbstgemachten und selbsterworbenen Neigungen und Meinungen, gemäss ihrer Natur und Art, zu sein." Phädon, 81, e, 82, a, b: „Sie macht sich ihr Loos, ihre *ἤθη* in einem späteren Werden jetzt." Gess. 904, c: „Sie besitzt die *αἰτία* zu ihrem Loos nach einem ewigen Gesetze in sich und macht sich selbst." Ueber die mythische Form der Darstellung wurde Platons Ansicht schon vorhin erörtert. Um seine Lehre richtig zu würdigen, muss man festhalten, dass ihm der Tyrann nicht seiner äussern Stellung wegen, die als mit der Geburt gegeben von der Weltseele und den Gestirnen nach Gottes Rathschluss in der Zeit ihm bereitet wird, (Menon 99, a: *τὰ ἀπὸ τύχης γιγνόμενα οὐκ ἀνθρωπίνῃ ἡγεμονίᾳ γίγνεται.*) noch wegen seiner Alleinherrschaft und Anwendung von Gewalt gegen die Bürger, die ja unter Umständen auch der gute und wahre *βασιλεύς* mit Recht anwenden würde, (Politik. 296) Tyrann heisst, sondern wenn er in Eine Classe mit Tempelräubern und Mördern gehört, (rep. 576) mit Sklavenbesitzern Aehnlichkeit hat, (rep. 578, 579). Cfr. Politik 301, c.

3) Cfr. § 1, r, q.

4) Rep. 497.

5) Cfr. die Stellen, Anm. 2; rep. 581: „So viele *ἀρχαί*, (hier speciell die drei *εἴδη, γένη* der Seele, *μόρια*) so viele *ἐπιθυμίαι*, so viele *ἡδοναί*." Tim. 89, e: „Jedes *εἶδος* hat seine eigne *κίνησις*."

zum Philosophen.[6]) Es scheint, als ob in dem Lauf der Natur und Geschichte das Gesetz vorherrsche, dass der Gleiche einen Gleichen erzeuge, und uns kann auch nichts hindern, zum Zweck, uns eine allgemeine Methode der Erziehung und ein festes Bild des Staats und seiner Theile und der in ihm waltenden Mächte und Potenzen, (die allerdings auch auf natürlichem Grunde ruhen, die natürliche Welt und ihren nothwendigen Lauf zur Voraussetzung haben, so gewiss sie auf die natürliche Welt einwirken, sie beherrschen und „gewöhnlich" der Vernunft dienstbar machen,) zu entwerfen, uns den Lauf der Bewegung und Entwickelung im Allgemeinen so vorzustellen der Deutlichkeit halber. In der Wirklichkeit aber ist erfahrungsmässig der „Beruf" nicht an Stand und Geschlecht gebunden. Die Söhne vieler Staatsmänner waren weit entfernt, solche zu sein und es werden Philosophen gross und berühmt, ohne dass eine Standeserziehung, adliche Abstammung, ja ohne dass eine gute Beschaffenheit des Staats und der Zeitumstände sie begünstigte und ihre Entstehung natürlich erklärlich machte. Aus dem Philosophenstande gehen Handwerker hervor, aus den Handwerkern Philosophen.[7])

Was die Natur des Zöglings an Talent, Gabe und persönlicher Befähigung in aller Hinsicht mitbringen muss, das kann keine Erziehung und Schule, Uebung und Gewöhnung ersetzen.[8]) Die Erziehung hat auf diese Gaben zu achten. Sie hat auf das bestimmte Vermögen der Einzelseele zu achten und wo es sich offenbart, ihm zu folgen und Nahrung zu geben. Darum musste die Methode so beschaffen sein, dass der Zögling spielend und frei sich bewege, damit einmal das individuelle Vermögen dem Erzieher sich offenbaren könne und derselbe mit richtigem Verständniss dem Zögling auf seinem Wege ein guter Leiter werde; er musste eine absichtliche Leitung demselben verbergen, weil sie das Gefühl unwürdigen Zwangs in der jungen Seele erzeugen

---

6) Enthy. 306, c: *πάντα ἄνδρα χρὴ ἀγαπᾶν, ὅστις καὶ ὁτιοῦν λέγει ἐχόμενον φρονήσεως πρᾶγμα καὶ ἀνδρείως ἐπεξιὼν διαπονεῖται.* Menon, 99, d; Phädr. 252, e, ff.; Sympos. 209; Enthyd. 307, a.

7) Rep. 415.

8) Phädr. 269, d: *εἰ μέν σοι ὑπάρχει φύσει ῥητορικῷ εἶναι, ἔσει ῥήτωρ ἐλλόγιμος, προσλαβὼν ἐπιστήμην τε καὶ μελέτην. ὅτου δ' ἂν ἐλλίπῃς, ταύτῃ ἀτελὴς ἔσει.* Rep. 397 (die allgemeine Wahrheit); rep. 486, 504, 536, 537 (die speciell philosophische Naturanlage sowohl, wie die Förderung durch Schule, Uebung und die Folge des moralischen Willens und der persönlichen Energie). Cfr. 496; Phädr. 279, a; Theät. 143, d, e; 144, a, b; Protag. 316, c; 320, a; Phädr. 252, e, 253.

würde.[9]) Zweitens wird sich eben der angeborne Trieb der Seele offenbaren und sich selbst auf das bestimmte Werk beschränken. Denn wie der Mensch Ein bestimmtes Vermögen zu seinem bestimmten Werk hat, so ist der Seele auch Liebe zu diesem mitgegeben; sie hat gleichsam vor der Zeit mit dem Gott, der das bestimmte Werk unter seiner Verwaltung hat, eine Wanderung gemacht und die Idee geschaut; ihre Thätigkeit in der Zeit ist Aeusserung einer angeborenen Sehnsucht, zu jener zu gelangen, eine Selbstbestimmung des dem innersten Wesen des persönlichen Geistes eigenen ἔρως.

Die Seele hat also das Vermögen in sich; die Ahnung des Ziels, wonach sie streben soll, nimmt sie aus sich und die Neigung und Entschliessung zu ihrem Geschäft ist freie Selbstbestimmung und selbsteigne Wahl des Richtigen.[10]) Eine wahrhaft freie, nicht willkührliche Entscheidung, wenn sie dem angeborenen Trieb entspricht, kann nur naturgemäss und richtig sein und muss mit dem Vermögen zusammentreffen. Freilich ist in der Welt der Nothwendigkeit und des Werdens das Irren unendlich,[11]) aber die Erziehung darf nicht durch Zwang und willkührliche Bestimmung die Einzelseele auf ihrem Wege hemmen, sondern zu erkennen suchen, wann dieselbe auf dem richtigen Wege sich befindet, ihr folgen und die irreleitenden Hindernisse wegräumen.[12])

---

9) Rep. 537: *μὴ βίᾳ . . . τρέφε, ἵνα καὶ μᾶλλον οἷός τ' ῄς καθορᾶν, ἐφ' ὃ ἕκαστος πέφυκεν.*

10) Cfr. Anm. 5; 2; f, 1.

11) Das Abirren von dem „Seinigen" ist nach Platon zuerst und ganz ein moralischer Fehler, wie es für das Individuum sowohl, als für die Gemeinde und das gewählte Fach verhängnissvoll ist, aber die Entscheidung ist auch bedingt durch Zufälligkeiten, wie Krankheit (rep. 496), durch Beschaffenheit der Familie, Gemeinde (rep. 493 ff); hängt ab davon, ob man der richtigen Erziehung theilhaft wird (rep. 412), ob man den geistesverwandten Lehrer findet (Smp. 209, c; Phädr. 251, c.). Endlich erwäge man überhaupt die allgemeinen Wahrheiten, Tim. 48, a: *νοῦ ἀνάγκης ἄρχοντος, τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν;* rep. 472, 473: „Die Wirklichkeit bleibt immer hinter der Idee, dem „Soll," zurück"; rep. 572, 571: „Die Fehlerlosigkeit ist in dieser Welt nicht zu bemerken." Cfr. § 5. v, m; § 6, b; § 2, p; § 8, g. — Der Begriff der Freiheit in der eben gebrauchten Bedeutung liegt immer dem *ἐλευθεριότης* u. s. w. zu Grunde; über sie als „Ideegemässheit" gegenüber der Willkühr, Zufälligkeit, cfr. rep. 499: „*ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου.*" Wir werden die Ideegemässheit nachher als *ἀναγκαῖον* in anderer Verbindung kennen lernen.

12) Rep. 415: „Es sollen die Lenker des Staats das erzielen, dass selbst der in der untersten Classe Geborene, wenn er im Innern ein *ὑπόχρυσος* ἢ *ὑπάργυρος* ist, seinem Beruf gemäss erzogen werde und in den ent-

Die Grundzüge der Erziehung zum Beruf sind dieselben, wie die der allgemeinen Erziehung. Eine Erziehung ist aber so wirksam und so nothwendig, wie im Allgemeinen die Wahrnehmung zur Erweckung der Wiedererinnerung. Jede Kunst hat nun ihr Eigenthümliches, was gesehen, verständig beobachtet und geübt werden muss. Der Erzieher muss ein Fachkundiger sein. Der angehende Redner gehe zum Redner, der Bildhauer zum Bildhauer. Der Erzieher muss nicht nur selbst gute Werke seines Gebiets aufzuweisen haben, sondern Kenntniss davon haben, wie man dahin es bringt und auf welchem Wege andere am besten dahin gelangen; er muss seine Lehrfähigkeit schon bewährt haben. [13]) Er zeige dem Zögling viele und schöne Werke seiner Kunst in mannigfaltiger Abstufung und Ordnung, wie sie nach der Regel ausgeführt werden und wie er selbst ins besondere verfährt. Auch hier ist der Verkehr mit dem geliebten, ähnlichen Erzieher wichtig. Dann werde der Zögling zur Dienstleistung verwendet, ihm Anlass gegeben, sich zu üben und zuletzt frei ein Werk darzustellen. Denn dies ist das Ziel, dass der Zögling nicht ein unfreier Nachahmer und Darsteller von Angelerntem werde, sondern dieses Gelernte in ihm Wurzel fasse und andere eigenthümliche Früchte in der anders gearteten Seele gemäss ihrer Idee von dem Guten und Schönen hervorbringe und schaffe. [14])

i. Ziel der Erziehung während dieser Periode.

Es wurde hervorgehoben, dass das Lernen von vielen Dingen eben die Sache des Kindes sei und die Erziehung nichts Naturwidriges begehe, wenn sie in der angegebenen Weise darauf hinstrebe. Jene allgemeine Bildung muss jeder besitzen, um ein Mensch zu sein, die besondere Berufsbildung ist für jeden eine bestimmte, die aber ohne die allgemeine gar nicht richtig

---

sprechenden Stand erhoben werde." Darauf ist Sokrates Streben gerichtet. Cfr. Theät. 151, a, b; Phädr. 271, d, ff.

13) Theät. 151, b: *σὺν θεῷ εἰπεῖν, πάνυ ἱκανῶς τοπάζω, οἷς ἂν συγγενόμενοι ὄναιντο· ὧν πολλοὺς μὲν δὴ ἐξέδωκα Προδίκῳ, πολλοὺς δὲ ἄλλοις σοφοῖς τε καὶ θεσπεσίοις ἀνδράσι.*" Dies sagt Sokrates von den nichtphilosophischen Talenten. Menon. 93 ff.: „Die Lehrer müssen zur *δόξα ἀληθὴς* und *ὀρθότης πράξεως* noch die *φρόνησις* haben." Ueber die richtige *πειθώ* cfr. die eben cit. St. des Phädros. Cfr. g, 10, und 7; Menon 89, e.

14) Phädr. 277, a; 278, a, b.

erlangt wird.[1]) In allem nun, was das Kind beobachtet und lernt und so weit es geübt werden kann, muss es fest und bleibend eine richtige Meinung und klare Beobachtung davontragen. Es soll richtige Dogmen über das Rechte und Schöne gewinnen, Zweifel gar nicht kennen, diesen Meinungen stets gehorsam sein und ihnen die Scheu und Liebe bewahren, die ein Kind gegen die Eltern hegt, ein Schwanken im Handeln gar nicht kennen. Ebenso muss es auf dem andern Gebiete einen Schatz von gewissen Beobachtungen und Erfahrungen und eine Fertigkeit in der möglichen Ausübung gewinnen. Der Jüngling weiss so das Gute, thut es aus *πάθος*, besitzt es als *ἕξις*, weiss den Lauf einer Bewegung, das „Vorher, Zugleich und Nachher" richtig anzugeben. Er ist wahrhaft in dem Besitz des menschlichen Wissens, wie es auf dieser Stufe des Bewusstseins möglich ist. Die grosse Mehrheit der Menschen bleibt auf dieser Stufe stehen[2]) und sie brauchen für ihren Beruf und zu ihrem Werk keine weiter gehende sittlich-wissenschaftliche Bildung, keine Philosophie; sie können auch auf diesem Standpunkte der richtigen Meinung, weil sie doch eine Erkenntniss der Idee des Guten und Wahren enthält, gut ihr Werk vollführen.[3]) Aber als Wissen betrachtet ist es doch nur ein Traum- und Schattenwissen zu nennen und das höhere Wissen bleibt[4]) das Ziel der Erziehung. Die Pädagogik hat nun anzugeben, wie man im Allgemeinen von diesem Standpunkt aus sicher durch die zahlreichen Gefahren hindurch zum möglichst vollendeten Wissen in dieser Welt gelangt, welche Stufen auf diesem Wege es giebt und welche Schwierigkeiten zu überwinden sind.

---

i. 1) Rep. 523: *τὸ κοινὸν τοῦτο — ᾧ πᾶσαι προσχῶνται τέχναι τε καὶ διάνοιαι καὶ ἐπιστῆμαι, ὃ καὶ παντὶ ἐν πρώτοις ἀνάγκη μανθάνειν.* Dies gilt z. B. von der Rechenkunst, einem *μάθημα ἀναγκαῖον — εἰ (μέλλει) καὶ ἄνθρωπος ἔσεσθαι.* Phil. 56, ff. Cfr. § 1, r; § 10, e, 1. § 10, a, 1. § 8, i.

2) Menon 97, b: *δόξα ἀληθὴς πρὸς ὀρθότητα πράξεως οὐδὲν χείρων ἡγεμὼν φρονήσεως.* 99, e: *ἀρετὴ ἂν εἴη . . θείᾳ μοίρᾳ παραγιγνομένη ἄνευ νοῦ.* Cfr. Phileb. 58, c, ff. Rep. 494: „Ein *αὐτὸ το καλὸν* sich rein zu denken, ein rein Denkbares anzunehmen vermag die Menge nicht. *φιλόσοφον μὲν . . πλῆθος ἀδύνατον εἶναι.*" 495: „Die beste philosophische Natur ist spärlich."

3) Cfr. § 1, s; § 10, d, ζ, 14.

4) Rep. 515, ff.

§. 11.
Erziehung vom achtzehnten bis zwanzigsten Jahr.

Es folgt auf die Vollendung der jugendlichen Bildung, die wir bisher behandelt haben, eine Periode von zwei bis drei Jahren, wo der Jüngling vorzugsweise oder ausschliesslich in der Gymnastik zu unterrichten und in dem, was dazu gehört, zu üben ist. Es frägt sich, warum diese Abtheilung und Einrichtung getroffen wird.

a. Aeussere Begründung.

Es ist hergebrachte Sitte der Hellenen, dass in diesem Alter die Jünglinge in die Zahl der mündigen Bürger aufgenommen werden, die gymnastischen Uebungen in den Waffen vornehmen, um zur Leistung ihrer bürgerlichen Pflicht im Kriege tauglich zu werden, dass sie gewöhnliche militärische Dienste und militärische Wache versehen lernen. Es würde schwer sein, eine passendere Zeit und eine richtigere Weise zu erfinden, als diese Jahrhunderte hindurch von den Hellenen gepflegte und überlieferte Sitte angiebt. [2]) Der Staatsdienst verlangt eine genügende Ausbildung in den Waffen tüchtiger und sonst zur Vertheidigung fähiger Bürger. [2]) Die Ausbildung lässt nur eine ausschliessliche militärische Beschäftigung zu und eine wissenschaftliche Pflege würde unter Mühen und Strapazen dieser Art von selbst nicht gedeihen. [3]) Dann ist auch der Jüngling in jenen Jahren. wo er sich erstarken fühlt, von der grössten Lust zu diesen Uebungen beseelt und bedarf auch am meisten der Pflege zur Zeit, wo der Bart keimt; der Körper ist sehr bildsam und entwickelt sich eben rasch zur männlichen Festigkeit und bleibenden Form. [4])

---

§ 11, a. 1) Rep. 377.

2) Rep. 375.

3) Rep. 537: „*κόποι καὶ ὕπνοι μαθήμασι πολέμιοι.* Diese *ἀναγκαῖα γυμνάσια* dauern zwei oder drei Jahre, *καὶ ἅμα μία καὶ αὕτη τῶν βασάνων οὐκ ἐλαχίστη.*" Rep. 498: (*δεῖ*) *μειράκια ὄντα . . . μειρακιώδη παιδείαν καὶ φιλοσοφίαν μεταχειρίζεσθαι τῶν τε σωμάτων, ἐν ᾧ βλαστάνει τε καὶ ἀνδροῦται, εὖ μάλα ἐπιμελεῖσθαι.*

4) Laches, 179, a; 181, e; Protag. 309, a; Tim. 88, d, e.

b. Geistesverfassung des Jünglings.

Die Zeit, wo der Bart keimt, ist auch die, wo die geistige Schönheit des Menschen durchsichtig wird und sich offenbart und der jugendliche Charakter einen raschen Anlauf nimmt, ein ihm Eignes zu erobern. Alcibiades nimmt da seine Richtung, Hippokrates fasst und verfolgt mit Leidenschaft einen Plan, Theätet geht in der glücklichen Begriffsbildung bald über seinen Lehrer, Theodor, hinaus; Sokrates vor Allem hat in früher Jugend seine Lehre von den Ideen auf dem sittlichen Gebiete gefunden, dieselbe sich begründet und tritt mit dieser neuen Lehre seinem Geistesverwandten, Parmenides, gegenüber.[1]) Aber solche Fälle, wo die Gottheit so vernehmbar, mittelbar und, wie es Platon erscheint, einzig unmittelbar geholfen hat, wie im letzten Fall, kann man nicht als Regel aufstellen.[2]) Der allgemeine, nothwendige Lauf ist ein anderer und auf diesen kann die Erziehung im Allgemeinen nur Rücksicht nehmen. Die erwähnten jugendlichen Anläufe haben nun gewöhnlich keinen festen Boden und keinen nachhaltigen Erfolg, wie in einigen der erwähnten Personen und im Antiphon es sich zeigte.[3]) Dieselben ge-

---

b. 1) Theät. 141, d, ff. und 147, d, e, 148, a, b; Protag. 310, b, ff.; rep. 494; Parm. 130, a, b, e; 135, c, d.

2) Rep. 496. Cfr. § 4, 1; § 3, y.

3) Parm. 126, c, 127, a; Phädon. 89, d; 90. Wir können den Charakter des Anthiphon mit keinen andern Augen betrachten. Sei es nun Platons Halbbruder, was wir für das Wahrscheinlichste halten, sei es ein anderer, Platon stellt ihn dar als einen, der leider zu früh an das Schwerste, die *λόγοι*, sich gemacht habe, darum erschlafft sei und das Erlernte als todte Gedächtnissache unwillig bewahre, statt als Knabe die „Knabenbildung" zu erstreben. Rep. 498: „*νῦν μὲν οἱ καὶ ἁπτόμενοι μειράκια ὄντα ἄρτι ἐκ παίδων τὸ μεταξὺ οἰκονομίας καὶ χρηματισμοῦ πλησιάσαντες αὐτοῦ τῷ χαλεπωτάτῳ ἀπαλλάττονται οἱ φιλοσοφώτατοι ποιούμενοι — λέγω δὲ χαλεπώτατον τὸ περὶ τοὺς λόγους.* Später *ἀποσβέννυνται πολὺ μᾶλλον τοῦ Ἡρακλειτείου ἡλίου, ὅσον αὖθις οὐκ ἐξάπτονται κ. τ. α.*" Dies spricht der „erfahrene" Lehrer Platon, nicht der junge Philosoph und in diesem Sinne hat er den Charakter des Antiphon, vielleicht, wie die andern, auch naturgetreu gemalt. Es ist aber schon dies ein gültiges, äusseres Kriterium sowohl für die Wichtigkeit des Inhalts vom Parmenides, dem Philosophen, als für dessen spätere Abfassungszeit. In seiner Jugendzeit, wo der Schluss des Phädros geschrieben wurde, oder kurz nach Sokrates Tode konnte er nicht wohl solche Erfahrungen schon gemacht haben, wie wir sie an diesen citirten Stellen und am Schluss des Euthydemos vorfinden, noch hatte er das Schwerste der Philosophie, die *λόγους*, hinter sich. Cfr. Einl. Anm. 6, 5, 8, 9, 11; § 3, e, c, f. Diese Ansicht über die Entstehungszeit des Parmenides wird von der Frage, ob eine historische Remi-

rathen leicht in ein Schwanken, verzweifeln bald und geben die Erreichung des ahnend geschauten und ersehnten Ziels auf, weil sie nicht gleich einen raschen Erfolg sehen und ihre geistigen Kräfte nicht hinreichend gestählt sind, um eine harte Anstrengung und Arbeit zu ertragen;[4]) sie werden daher leicht *μισόλογοι*, ohne dass sie etwas anderes, als das eigene Unvermögen, anzuklagen hätten und Jünglinge, die für eine höhere Wissenschaft begabt sind, geben das edle Streben auf, verfallen in Apathie und Energielosigkeit; einer der sich bestrebte, die tiefste Speculation, die Begründung der Lehre von der Idee zu ergreifen, wendet sich ab, um mit der Pferde- und Vögelzucht sein Leben hinzubringen, während sein früheres Treiben nur ein todtes, historisches Wissen zum Resultat gehabt hat, dessen er sich wohl noch erinnert, aber zu keinem eigenen Nutzen, noch zu seiner besonderen Freude, das keine Wurzel in seiner Seele gefasst, keine Frucht getragen hat. Aber die grössere Gefahr besteht darin, dass der sittliche Glaube nicht alt und fest genug ist, so dass der Jüngling wagen könnte, von den Anschauungen und Meinungen abzusehen und die Ideen begreifen zu wollen. Weil er bis jetzt nur in Anschauungen und richtigen Meinungen gross geworden ist, keine *ψιλοὶ λόγοι* vernommen hat, weil er noch kein fester, mannhafter Charakter ist, sondern die Gesammtheit seiner Glaubenssätze als ein junges, zartes Gewächs sich darstellt, kann er noch nicht solche Fragen vertragen, wie: Warum heisst dies tapfer, jenes tollkühn? Warum heisst eine bestimmte, einzelne tugendhafte und schöne Handlung so und nicht hässlich, wie eine ähnliche zu anderer Zeit bei einer andern Person erscheint? Warum erscheint heute gerecht und gesetzlich, was es vorher nicht war und nachher auch anders erscheint? Was ist jedes Ding an sich? Solche Fragen darf der Jüngling noch gar nicht aufwerfen, wenigstens nicht anhaltend nnd geflissentlich. Denn die Begriffe und Definitionen werden ihm bald zum Spiel. Es ist in dieser Beziehung ein sehr wunderlicher Zustand und eine kritische Periode. Der Jüngling ist begierig, solche Definitionen und Kunstausdrücke zu sammeln und es macht ihm

---

niscenz von einem Zusammentreffen des Sokrates und Parmenides der Einleitung, wie die Todesstunde dem Phädon, zur Grundlage gedient habe, oder ob die Einkleidung Fiction Platons sei, um die beiden tiefsinnigen, geistesverwandten Träger der hellenischen Philosophie und Säulen ihrer Geschichte in historisch nothwendiger Beziehung und Verbindung darzustellen, nicht berührt.

4) Rep. 498.

eigenthümlichen Spass, derartige Fragen aufzuwerfen. Es ist ihm mit der Sache eigentlich selbst nicht Ernst; denn Ernst kennt er noch nicht; aber darum ist es ihm zu thun, dass er einen dialektischen Kampf herbeiführe, seine Fertigkeit und Gewandtheit zeige, den eiteln Sieg eristischer Ueberlegenheit davontrage. [5]) Dieses Treiben wird aber nothwendig zu nichts führen, als zu einem sittlichen und intellectuellen Schwanken, zu einer sophistischen Begriffslosigkeit, wo nichts mit dem Menschen anzufangen ist, bevor man ihn von Grund aus bekehrt hat, wenn es möglich ist und ein Gott zu Hülfe kommt. [6]) Weil dem Jüngling im Allgemeinen also der Ernst und reife Kräfte noch fehlen, um in die Welt des reinen Denkens einzutreten, soll hier eine Zeit ausschliesslich gymnastischen Unterrichts eintreten. Da findet der Jüngling das Feld, wo jene eristische Kampfeslust sich nicht nur ohne Gefahr, sondern zum grössten Vortheil in aller Beziehung zeigen kann.

c. Charakter und Erfolg der gymnastischen Erziehung.

Es werden dieselben Grundsätze und Zwecke, welche wir früher als die wesentlichen des gymnastischen Unterrichts bezeichnet haben, auch jetzt leitend sein, nur dass der Unterricht energischer betrieben und in Bezug auf den äussern Nutzén ein endgültiges Resultat für den Staat bezweckt wird. Wir brauchen daher nur die eigenthümliche Wirkung und den Erfolg dieses Unterrichts in diesem Jugendalter hervorzuheben, um die Zweck-

---

5) Rep. 538, 539: „*μειρακίσκοι, ὅταν τὸ πρῶτον λόγων γεύωνται, ὡς παιδιᾷ αὐτοῖς καταχρῶνται, ἀεὶ εἰς ἀντιλογίαν χρώμενοι, καὶ μιμούμενοι τοὺς ἐξελέγχοντας αὐτοὶ ἄλλους ἐλέγχουσι, χαίροντες ὥσπερ σκυλάκια τῷ ἕλκειν τε καὶ σπαράττειν τῷ λόγῳ τοὺς πλησίον ἀεί.* Die Folge ist, dass er die *δόξα* annimmt, dass *τοῦτο* (die bisher verehrte Satzung) *οὐδὲν μᾶλλον καλὸν ἢ αἰσχρόν* sei, dass er *σφόδρα καὶ ταχὺ* (*ἐμπίπτει*) *εἰς τὸ μηδὲν ἡγεῖσθαι, ὧνπερ πρότερον.*" Die ausführliche Schilderung dieser sittlichen Anarchie und Paranomie, wo die Begriffe ihre Bedeutung verlieren und sich verwirren, siehe, rep. 560, ff. Vergleiche ferner Euthydem, 304, a, und den ganzen Kampf des Ktesippos mit jenen Brüdern, Euthydem und Dionysodor (*πελταστικοὶ ἄνδρες μισθόφοροι ἐν λόγοις;* Theät. 165, d; rep. 496), der nebenbei auch die Natur des Jünglings offenbaren soll, wenn auch Ktesippos nicht in Gefahr schwebt. Cfr. Parm. 128, c, d, e; Phileb. 15, d, e. Die Schilderung der Begriffsverwirrung, rep. 560, lässt sich mit der Thucydideischen jener historisch denkwürdigen Begriffsanarchie zu Athen vergleichen.

6) Cfr. § 2, k; rep. 492: *ἐὰν μή τις αὐτῇ* (der Seele) *βοηθήσας θεῶν τύχῃ.*

7) Laches, 181, e.

mässigkeit deutlich zu erkennen. — Der Unterricht in der Gymnastik hat vorzugsweise den Erfolg, dass er muthig und mannhaft macht;[1]) es ist daher auch der ausschliessliche Unterricht, wie die Tapferkeit specifische Tugend und Kennzeichen jenes bevorzugten, waffenführenden Standes im Staat, welcher, selbst taub gegen die Versuchungen sinnlichen Interesses und nur der wahren Ehre Gehör gebend, die Ordnung und ruhige Entwickelung im Innern bewahrt, wie die Gefahren von aussen abwehrt. Dieser Stand gehorcht den wissenden und vernünftigen Staatslenkern und unterwirft die von Leidenschaft bewegte Menge.[2]) Das Gemüth des Menschen ist nun ein Staat im Kleinen und da ist die Folge des Unterrichts dieselbe.[3]) Der muthige Theil der Seele wird zum wahren Muth und zur richtigen Schätzung des wahrhaft Furchtbaren herangebildet; Beherrschung der sinnlichen Begierden, Geringschätzung alles Körperlich-sinnlichen, Mässigung und Unterwerfung jeder Leidenschaft unter die Herrschaft der Vernunft und des richtigen Masses sind die Folgen; den vernünftigen Satzungen und richtigen Meinungen, die aus dem früheren Unterricht mitgebracht wurden, wird eine entschiedene und dauernde Geltung verschafft; das Gefühl für wahre Ehre und vernünftigen Ruhm, welches vom Bewusstsein des richtigen Strebens, der ernsten und unerschütterlichen Unterwerfung unter die Gebote der Vernunft und Wahrheit nicht zu trennen ist, ist das Kennzeichen des guten, gelungenen Unterrichts und der erreichten guten Seelenverfassung.[4]) — In der Schule dieser Jahre werden also jene Mängel entfernt, in welchen die vorhin geschilderten Gefahren ihren Grund hatten. Es wird sich aber auch während dieser Zeit weiter zeigen, wer wirklich zu einem höheren, wissenschaftlichen Beruf moralisch und intellectuell befähigt ist.[5]) Solche Naturen, die irrthümlich einen

c. 1) Rep. 410, 411.

2) Rep. 413, 414: „Dieser Theil im Staat muss sich bewähren als *ἄριστοι φύλακες τοῦ παρ᾽ αὐτοῖς δόγματος* gegen sinnlichen Reiz, die Gewalt der *ὀδύνη* und *ἀλγηδών*, gegen den verändernden Einfluss der Zeit, gegen Ueberredung und Verlockung des *λόγος*." Cfr. rep. 429 ff.

3) Rep. 606: *πολιτείαν ἰδίᾳ ἑκάστου τῇ ψυχῇ ἐμποιεῖν*. Cfr. rep. 435, 504.

4) Rep. 441, 442. Cfr. rep. 486, 487, 503, 504; 536, 537, an welchen Stellen die Befähigung, in die höhere Classe aufgenommen zu werden, von der andern Seite davon abhängt, wie der Zögling in den *μαθήμασι* und *ἐπιτηδεύμασι* sich bewährt hat, was seine *φύσις* „geworden" ist, (§ 10, h. 8.); rep. 386, ff.; 538.

5) Rep. 536: „*οὐδένα (τρόπον οἴομαι τά τε τοῦ σώματος ἐθελήσειν*

wissenschaftlichen Anlauf nehmen, werden sich als unpassende offenbaren und auch nicht standhaft sich erweisen. Dass diese sich zum Schaden und dem Staat und der Wissenschaft zur Schande die falsche Bahn betreten, wird auf diesem Wege verhindert.[6]) Dagegen werden die wahrhaft befähigten und berufenen Naturen sich in Mühen, unter Versuchungen aller Art und im Lernen und Behalten standhaft zeigen und allseitig befestigt aus dieser Schule hervorgehen.

---

§. 12.

Erziehung während des Jünglingsalters, vom zwanzigsten bis zum dreissigsten Lebensjahr.

a.

Wir haben im vorigen Paragraphen die eigenthümlichen Gefahren angegeben, denen der Mensch allgemein in jenen Jahren ausgesetzt ist, wenn er aus dem Gebiete der richtigen Meinung in jenes des Begreifens einzudringen versucht. Diese Ge-

---

τινὰ διαπονεῖν καὶ τοσαύτην μάθησίν τε καὶ μελέτην ἐπιτελεῖν) ἐὰν μὴ παντάπασί γ' ᾖ εὐφυής.

6) Rep. 536: *ἡ ἀτιμία φιλοσοφίᾳ διὰ ταῦτα προςπέπτωκεν —, ὅτι οὐ κατ' ἀξίαν αὐτῆς ἅπτονται. οὐ γὰρ νόθους ἔδει ἅπτεσθαι, ἀλλὰ γνησίους.* Vergleiche über diejenigen, welche *τὸ αὐτῶν τεχνίον* verlassen und Philosophie ohne Beruf, aus äussern Motiven treiben, rep. 496. Nach Platon sollten die Lenker des Staats oder vielmehr der *πόλις*, die ja nicht zu gross sein darf (rep. 423), die richtigen Personen erkennen und auswählen. Aber diese Auswahl geschieht ja eben mit Rücksicht auf Thun, Wollen, Liebe und Leistung, nicht einseitig nach der blossen intellectuellen Anlage. Freiheit und Selbstbestimmung der Personen sind in seiner Politie vorausgesetzt. Dem wahren Philosophen ist *φύσει* ein *ἔρως ἀληθείας* angeboren; folgt er der natürlichen Bewegung, so lässt er sich von der *ἀλήθεια* leiten. Rep. 491: *ἆρ' οὖν δὴ οὐ μετρίως ἀπολογησόμεθα, ὅτι πρὸς τὸ ὂν πεφυκὼς εἴη ἁμιλλᾶσθαι ὅ γε ὄντως φιλομαθὴς καὶ οὐκ ἐπιμένοι ἐπὶ τοῖς δοξαζομένοις εἶναι πολλοῖς ἑκάστοις, ἀλλ' ἴοι καὶ οὐκ ἀμβλύνοιτο οὐδ' ἀπολήγοι τοῦ ἔρωτος, κ. τ. α.* Cfr. Tim. 88, d, e: „Jeder endliche Staat muss das wahre Urbild vor Augen haben; es muss in ihm ein Stand (auch wohl nur Einer) sein, der von diesem *σκόπος* weiss und im Besitz desselben *λόγος* ist. Auf den wahren *σκόπος* muss die Bewegung zielen; derselbe muss herrschen; es müssen wirkliche Schulen, Lehranstalten, Prüfungen für das Berechtigte und Wesentliche im Staat existiren und nicht der Zufall herrschen, wo der menschliche Verstand herrschen soll." Rep. 503; 501, 502; 588 ff; 498, 519.

fahren waren um so bedenklicher und grösser, je befähigter der Jüngling war.[1]) Dieselben existiren nun nicht in solcher Weise für diejenigen, welche aus der soldatisch-gymnastischen Schule nach drei Jahren bewährt hervorgehen. Die Ehrliebe richtet deren Leidenschaft auf ein gutes und ernstes Ziel, das Streben nach Einsicht und Wahrheit ist heftiger entbrannt, die Kraft auszuharren ist erprobt; doch wäre es im Allgemeinen unrichtig, wollte man, auf diese Standhaftigkeit und Kraft bauend, nun sofort zu der reinen Betrachtung der Ideen übergehen. Es wäre naturwidrig, gegen die allgemeine Erfahrung und den Lauf der Entwickelung, würde dem Zweck nicht entsprechen und einige der erwähnten Gefahren würden noch obwalten, andere vorhin übergangene kämen noch hinzu. Die Erziehung wird mithin einen sichern Weg zu entdecken haben und die gewonnene Kraft des Jünglings nach einer gefahrloseren Methode vorwärts führen. Aber auch die Gebiete, auf welche sie ihn zunächst führt, sind an sich wesentliche, dem Staat nothwendige, bedürfen besonderer Pfleger, finden dieselben unter den philosophisch-wissenschaftlichen Naturen und vor Allem muss der werdende Philosoph sie durchmachen und erkennen, da die Philosophie auch eine Erkenntniss und ein Wissen dieser umfasst und in sich schliesst.[2])

b. Natur des Jünglings auf dieser Stufe.

Das Wissen der richtigen Meinung ist früher ein Schattenwissen genannt worden. Der Uebergang von diesem zur eigentlichen Wissenschaft ist ein sehr schwieriger. Es verhält sich eben, wie wenn einer, der bisher in einer unterirdischen Höhle, mit dem Rücken nach der Lichtöffnung gekehrt, nur die Schatten der Dinge in gewöhnlicher und bestimmter Folge an der Wand hat vorüberziehen sehen und sie für die Dinge selbst angesehen hat, nun plötzlich ans Tageslicht geführt würde. Die nothwendige Folge würde sein, dass er geblendet wird, taumelt, von Zusammenhang und Folge keine Ahnung mehr hat und überhaupt gar nichts mehr sieht. So ist auch das intellectuelle Verhalten des Jünglings beim plötzlichen Uebergang zur Philosophie, er wird geblendet.[1]) Er frägt sich, was das Gerechte,

§ 12, a. 1) Rep. 492: *ἀγαθῷ γάρ που κακὸν ἐναντιώτερον ἢ τῷ μὴ ἀγαθῷ κ. τ. α.* Phädon, 90, a, b. Rep. 519.
2) Rep. 523, ff.; Phileb. 55, d, ff.; 62, c. ff.
6. 1) Rep. 516, 517.

das Schöne an sich sei, nicht frägt er nach dem, was in der Erscheinung bald mehr, bald weniger schön, bald es selbst, bald sein Gegentheil zu sein scheint, heute so, morgen verändert erscheint;[2]) er überlegt, was ein Ding an sich, was die Farbe an sich, das Lichte und Dunkle an sich sei, was die Grösse an sich, was das wahrhafte „Oben", das wahrhafte „Unten" sei, warum nicht beides dasselbe bedeute, was die wahre Mitte sei, überhaupt was schlechthin „Eins" sei.[3]) War der Jüngling bisher in der Welt der unmittelbaren Anschauung ganz zu Hause und sich unmittelbar gewiss, so steht er jetzt an der Schwelle, wo ihm die Ahnung einer ganz andern, einer nur intelligibelen Welt aufgehen will.[4]) Er freute sich bisher über die Bilder der Erscheinung und war ganz in die Beobachtung derselben versunken; jetzt möchte er sie ganz verlassen. Er wundert sich und diese Verwunderung, dieses Staunen ist mit einer Ahnung der geheimnissvollen Welt, einer Ahnung der Wahrheit und Realität des Geistigen, nur Denkbaren und mit einem Vorgefühl der Lust und Sehnsucht, dahin zu dringen, einer bangen Sehnsucht verbunden, die den Schlaf und die Ruhe raubt.[5]) Was mancher da ahnt, ist ihm nachher ein Leitstern im Leben und besonders bei talentvollen Jünglingen ist diese Ahnung von weiterer Bedeutung, indem sie oft glücklicher, als alte Meister, die Lösung einer schwierigen Frage entdecken und gewaltige Sprünge machen.[6]) Das sind aber nur entschieden bevorzugte Menschen, die so durch einen *impetus divinus*, durch kühnes Greifen glücklich auf einen neuen Standpunkt gelangen und sie gelangen nicht dahin ohne *θεῖα μοῖρα.*[7]) Aber auch selbst diese müssen, selbst ein

2) Rep. 518: „Die Rechte, um welche in den Gerichten und sonst gestritten wird, sind *τοῦ δικαίου σκιαὶ ἢ ἀγάλματα.* Rep. 508, ff; 491; Sympos. 210, e; 211, a.

3) Rep. 429; 524, 525.

4) Rep. 173, d, ff. Phädr. 255, d, ff.

5) Theät. 151, a; 155 d. Im Parmenides, 130, d, (*δείσας, μή ποτε εἴς τιν' ἄβυθον φλυαρίαν ἐμπεσὼν διαφθαρῶ*) sehen wir den jungen Sokrates noch auf diesem Standpunkt des *σκοτοδινιῶντος* (Theät. 155, a, c.). Sympos. 201, d, ff., erzählt der gereifte Mann, wie er zur festen Erkenntniss des philosophischen *ἔρως*, welcher ja als sein eigenthümliches, bewusstes Lebensprincip sich herausstellt, durchgedrungen sei. Im Phädon, 96, c, schildert der sterbende Philosoph das eigenthümliche Nichtwissen, in das er hineingerathen sei in jener Jugendperiode, und woran er sich gehalten habe und zur Ruhe gelangt sei. Cfr. § 2, o.

6) Theät. 146, a, b; Parm. 130, b; 135, d.

7) Menon. 99, c, d; Sympos. 202, e, ff.; Phädr. 249, c, d; rep. 492,

Sokrates muss nachher, wenn er auch das eigenthümliche Princip wie durch ein Wunder empfangen hat, eine harte Schule des Denkens durchmachen, wenn er zur Wahrheit und echten Philosophie gelangen will.[8]) Denn es ist dem Menschen wohl die Idee mitgegeben, er wird wohl auf lebendigem, natürlichem Wege der äusseren und inneren Erfahrung und auch durch unmittelbaren höhern Einfluss erinnert; aber es soll das Wissen ja ein fester, unverlierbarer Besitz des Ganzen werden,[9]) und dazu ist erforderlich eine durchgeführte Vermittelung und eine apriorische, richtige Verknüpfung der verwandten und aller Ideen zu einem System, mithin ein unablässiges, muthiges Suchen, ein rastloses Arbeiten und eine feste Methode und Schule, wie es sich später uns deutlicher offenbaren wird.

Allein sieht man nun ab von dem günstigen Loos jener, die einem Lehrer der Philosophie leicht in springender Weise in die Tiefe folgen und wohl von selbst weiter geführt werden,[10]) so ist das Schicksal der Mehrzahl naturgemäss, dass sie in jenen dialektischen Taumel hineingerathen, ohne die Kraft zu haben, die Aporien zu überwinden und in das Reich der Ideen zu dringen. Selbst die gewöhnliche Bedeutung der Wörter steht ihnen nicht mehr unerschütterlich fest.[11]) Besonders hascht der Jüngling in diesem Zustand begierig nach jeder eigenthümlichen, dunkeln Definition und Erklärung; je mystischer und wunderlicher sie ist, desto eifriger ergreift er sie und hofft damit viel zu erklären. Definitionen wie: Farbe ist „das von der Sache in

---

493. Cfr. § 10, h, 2. Ueber Platons Glauben in Bezug auf Sokrates Dämonium vergleiche § 4, l.

8) Parm. 135, d: *ἕλκυσον δὲ σαυτὸν καὶ γύμνασαι μᾶλλον διὰ τῆς δοκούσης ἀχρήστου εἶναι καὶ καλουμένης ὑπὸ τῶν πολλῶν ἀδολεσχίας, ἕως ἔτι νέος εἶ· εἰ δὲ μή, σὲ διαφεύξεται ἡ ἀλήθεια.*

9) Menon. 98, a: „Die *δόξαι ἀληθεῖς* sollen gebunden werden *αἰτίας λογισμῷ· ἐπειδὰν δεθῶσι, πρῶτον μὲν ἐπιστῆμαι γίγνονται, ἔπειτα μόνιμοι.*" Menon, 81, c, d.

10) Wie Sokrates, (Parm. 732, b, c, d,) Theätet, (Theät. 147, d, ff) und Kleinias, (Euthyd. 288, e, ff) zeigen.

11) Rep. 518: *ὅποτε ἴδοι θορυβουμένην τινὰ (ψυχήν) καὶ ἀδυνατοῦσάν τι καθορᾶν κ. τ. α.* Wir sehen, Parm. 130, d, Phäd. 96, c, ff., inwiefern selbst der junge Sokrates den Zustand durchmachen musste. Vergleiche jedoch in Bezug auf Naturen, wie Sokrates, § 2, n und Sophist, 265, d: Theätet: *διὰ τὴν ἡλικίαν πολλάκις ἀμφότερα μεταδοξάζω.* Eleate: *ἐπειδὴ δέ σου καταμανθάνω τὴν φύσιν, ὅτι καὶ ἄνευ τῶν παρ' ἡμῶν λόγων αὐτὴ πρόσεισιν, ἐφ' ἅπερ νῦν ἕλκεσθαι φής.* Ueber die allgemeine, gewöhnliche Gefahr und die Folge, die *ἄβυθος φλυαρία* auf sittlichem und intellectuellem Gebiet, cfr. § 11, b, 5; § 2, k, die Citate.

mein Auge Ueberströmende"; das Gerechte ist „das durch alles hindurch waltende" (*δίκαιον* = *δι(κ)ὰ-ἰὸν*), sind für ihn eine bedeutende Erfindung.[12]) Er weiss nicht einen wirklichen Gegenstand der wissenschaffentlichen Forschung von den Fragen der Thaumatologie, jener bäurischen *σοφία* zu unterscheiden, die sich viel damit dünkt, dass sie eine platte Erklärung des Oreithyiamythos aufgestellt hat.[13]) Er weiss ferner die werdende Welt, als Gegenstand der Wahrnehmung, und die Welt der Ideen gar nicht aus einander zu halten; das nur Denkbare stellt sich ihm in der Form dieses oder jenes Angeschauten dar, wie den ersten griechischen Philosophen; die Bedeutung, welche einem Wort, etwa „es wird älter", in bloss endlicher Beziehung auf die Erscheinung und das Werdende zukömmt, überträgt er auf die intelligibele Welt und umgekehrt.[14]) Er wird durch Aehnlichkeiten leicht getäuscht, hält Verschiedenes und „Anderes" für Eins und Dasselbe; denn die richtige Verbindung des Aehnlichen und Verschiedenen ist eben die vollendete Wissenschaft.[15]) Darum entscheidet er sich bald und leicht für Ein Princip, Einen ihm einleuchtenden und wahrscheinlichen Gedanken, freut sich, ihn allenthalben bestätigen zu können, ohne eigentlich zu prüfen, ob die Sache wirklich ähnlich ist und seinem herangebrachten Gedanken entspricht. Er entscheidet sich für die Lehre Heraklits vom ewigen Werden und freut sich, daraus eine der erwähnten ähnliche Erklärung der Farbe ableiten zu können, oder nachweisen zu können, dass das Denken Bewegung und weiter nichts ist, die Tugend nur Bewegung ist, dass

---

12) Menon, 76, c, ff: „*χρόα ἀποῤῥοὴ σχημάτων ὄψει σύμμετρος καὶ αἰσθητός. — (λέγετε) πόρους, εἰς οὓς καὶ δι' ὧν αἱ ἀποῤῥοαὶ πορεύονται.*" Die Erklärung gefällt dem Menon *κατὰ συνήθειαν*, weil er die Sprache des Gorgias und die Anschauungs- und Erklärungsweise des Empedokles darin wiederfindet; dann weil er danach sofort eine Definition von Ton, Geruch und vielem Aehnlichen geben kann. Sokrates ist diese Definition eine *τραγικὴ ἀπόκρισις*. Cfr. Kratylos, 412, c, d, e; 413, a und dagegen Tim. 46, d.

13) Phädr. 229, e.

14) Tim. 38, a, b; 51, c, d; 52, a; rep. 584, 585; Symp. 211, a, c, e; rep. 526, (die Verwechselung der reinen Zahl und des angeschauten Gegenstandes); Theät. 151, e, ff. (Verwechselung der *ἐπιστήμη* und *αἴσθησις*); Philebos, 14, d, e; 15, d, e; Parm. 128, c, d, e.

15) Theät. 162, d: Theätet: *νῦν δὲ τοὐναντίον τάχα μεταπέπτωκεν.* Sokrates: *νέος γὰρ εἶ —· ταῖς οὖν δημηγορίαις ὀξέως ὑπακούεις καὶ πείθει.*" Phädr. 261, d, ff; Kratyl. 440, d: „*σκοπεῖσθαι οὖν χρὴ ἀνδρείως τε καὶ εὖ καὶ μὴ ῥᾳδίως ἀποδέχεσθαι· ἔτι γὰρ νέος εἶ καὶ ἡλικίαν ἔχεις.*

Bewegung gut ist und erhalte, Ruhe zerstöre;[16]) die verschiedensten Arten der Bewegung werden verwechselt und für identisch angesehen. Ebenso verfährt er, wenn er sich für ein ewiges Sein und Eins entscheidet. Fassen wir alles zusammen, so ist zu sagen: der Jüngling weiss nicht zwischen zwei in verschiedener Beziehung wahren Erklärungen zu entscheiden, hat keine Kritik, kein Urtheil, noch keine Kraft, die Begriffe rein zu denken ohne Schema und Anschauung. Er steht also noch nicht auf dem Boden der reinen Wissenschaft, sondern kann nur allmälig dort eingebürgert werden. Die Erziehung hat dafür zu sorgen und dass es richtig und zweckmässig geschieht. Denn wie es Einen richtigen Weg giebt, den aus der dunkeln Höhle ans Tageslicht gebrachten Menschen nach und nach an das Licht der Sonne zu gewöhnen, indem er erst die Schatten der Dinge, dann ihre Bilder im Wasser, endlich die Dinge selbst, darauf den Himmel mit Mond und Sternen bei Nacht, zuletzt den Himmel beim Glanze der Sonne anzuschauen gewöhnt wird, so giebt es auch Einen Weg, den Jüngling, der für die Philosophie Beruf, Gabe und Neigung hat und standhaft bewahrt, gefahrlos zur Wissenschaft der Ideen hinüberzuführen.[17]) Dieser Weg führt durch das Gebiet der Mathematik und der verwandten Wissenschaften.

---

16) Theät. 153, ff: „Es ist nur ein Träumen". Rep. 477: *τὸ ὀνειρώττειν — τόδε ἐστίν, ἐάν τ' ἐν ὕπνῳ τις ἐάν τε ἐγρηγορὼς τὸ ὅμοιόν τῳ μὴ ὅμοιον, ἀλλ' αὐτὸ ἡγῆται εἶναι ᾧ ἔοικεν.* Wer nur die *καλὰ πράγματα* der Erscheinung annimmt, kein *αὐτὸ κάλλος* zugiebt, d. i. wer nur dem Sichtbaren, Betastbaren, den vorübereilenden Wirkungen, Erscheinungen Realität beilegt, ein geistiges Sein, geistige Substanz, ein geistiges Reich nicht ahnt, zum Gedanken eines Bleibenden, Ewigen und der Ewigkeit sich nicht erheben oder dem Führer dahin nicht folgen kann oder die Gebiete verwechselt, wer nur eine *δόξα*, ein *δοξαστόν* kennt, der träumt; wer die Ideen und *τὰ μετέχοντα* gleichmässig sieht und sie nicht mit einander und unter sich verwechselt, auch einen *νοῦς*, ein *νοητόν*, ein Ewiges und eine Ewigkeit kennt, der ist wirklich wachend." Cfr. Tim. 52, b, c; Tim. 52, b, c; rep. 508—511; 478—480.

17) Von dem, der auf diesem Standpunkt der Meinung stehen bleibt und das Höhere durchaus negirt, heisst es rep. 535: *οὔτε αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν φήσεις εἰδέναι τὸν οὕτως ἔχοντα οὔτε ἄλλο ἀγαθὸν οὐδέν, ἀλλ' εἴ πῃ εἰδώλου τινὸς ἐφάπτεται, δόξῃ, οὐκ ἐπιστήμῃ ἐφάπτεσθαι· καὶ τὸν νῦν βίον ὀνειροπολοῦντα καὶ ὑπνώττοντα, πρὶν ἐνθάδ' ἐξέγρεσθαι, εἰς Ἅιδου πρότερον ἀφικόμενον τελέως ἐπικαταδαρθάνειν.* Cfr. 533, 521, 522, 518, über die *μέθοδος ὁδῷ, τρόπος, τέχνη τῆς περιαγωγῆς.*

c. Die Gegenstände des Unterrichts.

Es handelt sich hier um Wissenschaften, die propädeutisch für die Philosophie sind und folglich auch für jede historische und Naturwissenschaft, für jede auf Wissen basirte Kunst es sind.[1]) Für die specifische Ausbildung in diesen giebt es Fachschulen im guten Staat, wie wir gesehen haben, eben wie auch eine eigene philosophische Fachschule sich ergeben wird. Jene Wissenschaften von philosophisch propädeutischer Wirkung sind:[2]) eine reine Arithmetik, eine reine Geometrie, reine Stereometrie, eine wissenschaftliche Astronomie als Kenntniss der Stereometrie in Bewegung, eine reine Theorie der Töne und Musik nach Zahl und harmonischem Mass. Von diesen Wissenschaften ist die dritte noch nur mangelhaft ausgebildet und gepflegt.[3]) Die vierte ist gar ein frommer Wunsch noch und ebenso die fünfte;[4]) giebt es ja nicht einmal eine einigermassen genaue empirische Beobachtung der regelmässigen Veränderungen und Bewegungen am Himmel.[5]) Aber es wird hier vorausgesetzt, dass diese Wissenschaften auch nach Analogie der Geometrie ausgebildet wären.[6])

---

1) Rep. 523; Phileb. 55,d—58.

2) Rep. 524, ff.

3) Rep. 528.

4) Rep. 530: *ἢ πολλαπλάσιον — τὸ ἔργον ἢ ὡς νῦν ἀστρονομεῖται προστάττεις.* 524: *ὡς μὲν νῦν αὐτὴν μεταχειρίζονται οἱ εἰς φιλοσοφίαν ἀνάγοντες, πάνυ ποιεῖν κάτω βλέπειν.* 532 (von der reinen Harmonik): *δαιμόνιον πρᾶγμα λέγεις.*

5) Tim. 40, c, d, und 39, c, d.

6) Rep. 529: *τέταρτον — τιθῶμεν μάθημα ἀστρονομίαν, ὡς ὑπαρχούσης τῆς νῦν παραλειπομένης* (Stereometrie, Kegelschnitte), *ἐὰν αὐτὴν πόλις* (der Staat Platons) *μετίῃ.* Man darf die Aeusserung Platons, rep. 531, nicht übersehen: *ἀλλὰ γὰρ τί ἔχεις ὑπομνῆσαι τῶν προσηκόντων μαθημάτων; — οὐ μὴν ἕν, ἀλλὰ πλείω εἴδη παρέχεται ἡ φορά, ὡς ἐγῷμαι. τὰ μὲν οὖν πάντα ἴσως ὅστις σοφὸς ἕξει εἰπεῖν· ἃ δὲ καὶ ἡμῖν προφανῆ, δύο.* Es wird jeder Gattung der Natur- und historischen Wissenschaften derselbe Werth, wie den mathematischen, gesichert und alle gleichmässig als Gebiet der systematischen, königlichen Wissenschaft vindicirt. Eine Philosophie der Geschichte lag also, abgesehen von jenem Mythos im Politikos, in dem Bereich des Platonischen Gesichtskreises, so gut wie der Timäos; dieselbe würde die Politie in Bewegung zeigen und diese sollte der Kritias darstellen, kein Gedicht liefern. Cfr. Einl. Anm. 10.

d. Der materielle Nutzen des Unterrichts.

Es kann ein Feldherr nicht ohne Kenntniss der Arithmetik und Geometrie sein Werk vollführen; ja diese Wissenschaften liegen jeder andern, jeder Kunst und jedem menschlichen, praktischen Thun so zum Grunde, dass der Mensch durch sie nur in aller Weise gefördert wird und ein Mensch ohne Kenntniss der Arithmetik kaum ein Mensch zu heissen verdient. [1]) Die Astronomie ist für Schiffer, Feldherrn, Landleute nützlich, die Harmonik für Instrumentenmacher, Musiker und andere. Im Ganzen werden auch die Künste, welche bisher nur vermöge einer besondern Anlage, eines ausgebildeten Sinns und Instincts und einer fertigen Empirie und Routine, aber nicht ohne Schwanken fortbestanden und in den Familien sich fortpflanzten, gefördert werden. Es wird aber die Kunst erst auf diese Weise ein sicherer, unverlierbarer und mittheilbarer Besitz der Menschen werden und eine methodische Schule ihrer Uebung, eine Sicherheit und eine Erkenntniss geben. [2])

e. Die formale Bildung.

Die nothwendige besondere Wirkung der Erlernung der Arithmetik und der andern genannten Wissenschaften ist, dass verständige Naturen für alles geschärft werden, von Natur träge Seelen belebt und gebessert werden; denn es verlangt die Beschäftigung mit der Arithmetik, Geometrie und Stereometrie eine Anstrengung der geistigen Kräfte in sich, wie keine zweite. [1]) Aehnlich würde der Erfolg einer verwandten Astronomie und Harmonik sein und ein wissenschaftlich sicheres Ueben in den Tönen würde dem Heraushören des Massvollen und Schönen grössere Bestimmtheit geben; denn die bloss empirische Fertigkeit beruht doch darauf, dass der Künstler vermöge des Gehörs eine richtige Meinung vom rechten Mass hat; seine richtige Mei-

---

d. 1) Rep. 523: „Die Arithmetik ist ein *μάθημα ἀναγκαῖον — εἰ (μέλλει) καὶ ἄνθρωπος ἔσεσθαι* — das *λογίζεσθαί τε καὶ ἀριθμεῖν.*" Ueber den anderweitigen, unmittelbaren Nutzen fürs Leben, der hier nur als ein secundärer in Betracht kömmt, vergleiche rep. 526 ff. 527: *πᾶν τὸ μάθημα ἐπιτηδευόμενον γνώσεως ἕνεκα τοῦ ἀεὶ ὄντος, ἀλλ' οὐ τοῦ ποτέ τι γιγνομένου καὶ ἀπολλυμένου, οὐ πράξεως ἕνεκα.*

2) Dies ist Platon das Wesentlichste. Cfr. § 12, b, 9; § 11, c, 6. a. Ende.

e. 1) Rep. 526.

nung ist aber nicht fest, streitet mit der Meinung eines andern Tüchtigen und dieses bloss empirische Wissen schwankt hinüber und herüber zwischen dem „Mehr, als die richtige Mitte" und dem „Weniger", wie allerdings der werdende Gegenstand, Ton, selbst. [2])

f. Methode des Unterrichts.

Diese mathematischen Wissenschaften haben es nicht mehr mit den sinnlichen Dingen, als solchen, und um ihrer selbst willen zu thun. Ein sinnliches Ding, das nicht theilbar, nicht zusammengesetzt, wirklich und nur Eins wäre, kann nicht ausser mir erscheinen, ein Eins, als solches, kann nur gedacht werden: so ein Punkt im Raum, in der Zeit, eine Linie, einen Kreis; einen meinem Gedanken, meiner Definition genau entsprechenden Kreis kann ich gar nicht darstellen; die sichtbaren Himmelsbewegungen kann ich bei meiner Construction genau nur denken; die Bewegungszahl, für die es einen harmonischen Ton giebt, bestimmt mein Denken; das Probiren giebt immer ein Abweichen vom harmonischen Ton. [1])

Die mathematischen Wissenschaften bemühen sich eigentlich mit der Erkenntniss jenes „Genauen", welches nur gedacht wird und eben das „Wissbare" ausmacht. [2]) Aber sie bedienen sich äusserer Darstellungen als *προβλήματα*, gleichsam als Bilder, um jene Gedanken sichtbar und anschaulich zu machen. Die denkende Seele wird daher einerseits noch nicht aller Anschauung beraubt und auf sich und die Ideen angewiesen, sondern zeichnet die Abbilder des Gedachten und beweisst an und mit diesen. [3])

Dabei hat sie es gar nicht mit diesem oder jenem bestimm-

---

2) Rep. 531, 532.

1) Rep. 526, ff. 530: *οὐκ ἄτοπον, οἴει, ἡγήσεται* (der *ἀστρονομικός*) *τὸν νομίζοντα γίγνεσθαί τε ταῦτα* (Sonnenbewegung u. s. w.) *ἀεὶ ὡσαύτως καὶ οὐδαμῇ οὐδὲν παραλλάττειν, σῶμά τε ἔχοντα καὶ ὁρώμενα, καὶ ζητεῖν παντὶ τρόπῳ τὴν ἀλήθειαν αὐτῶν λαβεῖν.*

2) Rep. 530: *„ἃ λόγῳ μὲν καὶ διανοίᾳ ληπτά, ὄψει δ' οὐ.* 511: *ἃ οὐκ ἂν ἄλλως ἴδοι τις ἢ τῇ διανοίᾳ.*

3) Rep. 511: *αὐτὰ μὲν ταῦτα, ἃ πλάττουσί τε καὶ γράφουσι, ὧν καὶ σκιαὶ καὶ ἐν ὕδασιν εἰκόνες εἰσὶ, τούτοις μὲν ὡς εἰκόσιν αὖ χρώμενοι κ. τ. α.* Diese mathematischen Constructionen werden bestimmt als *ὁρώμενα εἴδη*, als das, was dem „Viereck an sich" *ἔοικε* (530), als *παραδείγματα* (hier nicht Ideen!), *προβλήματα*, eben wie die endlichen, zeitlichen Erscheinungen sonst gegenüber den ewigen Ideen und Urbildern in der intelligibelen Welt.

ten Dargestellten zu thun, sondern dies ist nur das Beispiel des „Eins", welches sie ganz allgemein denkt, begreift und eben in dem einzelnen Abbild anzuschauen glaubt. Alle Definitionen, Lehrsätze und Beweise beziehen sich eigentlich auf dieses „Eins", welches immer dasselbe auf dieselbe Weise ist und bleibt. [4]) Man beruhigt sich darum auch nicht, wenn bewiesen wird, dass etwas wahrscheinlich, gewöhnlich, in den meisten Fällen so beschaffen ist, dass dies so auf jenes „Vorher" zu folgen pflegt. Die Mathematik wendet sich gar nicht an die richtige Meinung und *πίστις*, will nicht aufs Gemüth wirken, nicht überreden; solches mathematische Unterrichten wäre vielmehr lächerlich. Es muss bewiesen werden, dass etwas immer, unter allen Umständen in aller Weise und nothwendig so ist und folgt, gar nicht anders sein, noch gedacht werden kann. [5])

Die mathematischen Wissenschaften haben es mit einem Bleibenden, Wahren [6]) und Nothwendigen zu thun. Sie gehen von einem Ersten, rein Gedachten und nur Denkbaren aus, construiren dieses aber als ein Gegebenes und unmittelbar Gewisses und als einen Gegenstand der Anschauung. [7]) Von dem Ersten gehen sie dann fort zu allem Uebrigen ihres Umfangs und leiten dasselbe von jenem mit Nothwendigkeit ab und verbinden es zu einer Gesammtheit. Sie können aber jene *προβλήματα* gar nicht entbehren, setzen somit einerseits ein Anschaubares voraus, ohne sich weiter zu fragen, ob dieses gewiss und nothwendig oder nur Schein ist, und lassen andererseits viele ähnliche Fragen, etwa über das Sein oder Nichtsein ihrer ersten Satzung, des Geraden und Ungeraden u. s. w., unerörtert, weil diese in die Wissenschaft von allen Anfängen und Voraussetzungen und vom voraussetzungslosen Anfang aller *ὑποθέσεις* gehören. Sie setzen dieses Erste voraus und sind insofern nicht die letzte,

---

4) Rep. 511; *ἐκείνων πέρι, οἷς ταῦτα ἔοικε, τοῦ τετραγώνου αὐτοῦ ἕνεκα τοὺς λόγους ποιούμενοι καὶ διαμέτρου αὐτῆς, ἀλλ' οὐ ταύτης, ἣν γράφουσι καὶ τἆλλα οὕτως.*

5) Theät. 162, e: „Keine *πιθανολογία*, *εἰκότα*, sondern *ἀπόδειξις*, *ἀνάγκη*."

6) Rep. 530: „Der *ἀλήθεια ἴσων ἢ διπλασίων ἢ ἄλλης τινὸς συμμετρίας*."

7) Rep. 511: *ὑποθέμενοι τό τε περιττὸν καὶ τὸ ἄρτιον καὶ τὰ σχήματα καὶ γωνιῶν τριττὰ εἴδη καὶ ἄλλα τούτων ἀδελφὰ καθ' ἑκάστην μέθοδον, ταῦτα μὲν ὡς εἰδότες, ποιησάμενοι ὑποθέσεις αὐτά, οὐδένα λόγον οὔτε αὐτοῖς οὔτε ἄλλοις ἀξιοῦσι περὶ αὐτῶν διδόναι ὡς παντὶ φανερῶν, ἐκ τούτων δ' ἀρχόμενοι τὰ λοιπὰ ἤδη διεξιόντες τελευτῶσι ὁμολογουμένως ἐπὶ τοῦτο, οὗ ἂν ἐπὶ σκέψιν ὁρμησῶσιν.*

noch die wahre, überhaupt nicht reine Wissenschaft, aber innerhalb ihres Gebiets ist Alles mit Nothwendigkeit abgeleitet und darum haben sie Theil an der wahren Wissenschaft und sind in ihrem Gebiet wahr und schön.[8])

g. Die mathematische Wissenschaft als Fachstudium.

Diese Wissenschaften bilden jede ein eignes Ganze mit eigenem Gegenstand und eigener Methode.[1]) Jede erfordert ihren Mann ganz, der sie ganz auslernt, in ihrer eigenthümlichen Weise sie behandelt, ihr eigenthümliches Werk schön verrichtet, zu einer freien Herrschaft über sie gelangt und sie weiter bildet.[2]) Es giebt Seelen, die dafür Beruf und besonders geeignete Anlage haben. Diese Gattung philosophischer Naturen wird sich im Laufe der Erziehung offenbaren und für ihre Aufgabe sich entscheiden, wie Theodoros darin seine Befriedigung findet; sie giebt es auf, eine weitergehende philosophische Wissenschaft, die speculative, zu verfolgen und wendet sich zu ihrem Fachlehrer, dem dann die Erziehung zufällt, wie wir früher gesehen haben.[3]) Jene allgemeine Erziehung hat insofern auf diese Naturen zu achten und alle schon erwähnten Grundprincipien der Erziehungsmethode auf der früheren Stufe finden auf dieser auch ihre Anwendung. Dass die Leiter der allgemeinen Erziehung auch des Faches kundig sein müssen, ist so nothwendig, wie dass der speculative Philosoph auch jene Wissenschaften kennen muss, aber sie müssen auch, wenn die Erziehung eine Leitung zum Guten und zur Philosophie sein und bleiben soll, ein Mehreres wissen und leisten, als der Astronom und Geometriker von Fach, abgesehen davon, dass beim Philosophen die *διάνοια* zum *νοῦς*, die Gegenstände *νοητὰ μετὰ ἀρχῆς* werden.[4]) Dass jene mathematischen Naturen aber ihr Werk finden und sich darauf beschränken, ist für sie selbst ein wahres Glück,

---

8) Rep. 534: *ᾧ ἀρχὴ μὲν ὃ μὴ οἶδε, τελευτὴ δὲ καὶ τὰ μεταξὺ ἐξ οὗ μὴ οἶδε συμπέπλεκται, τίς μηχανὴ τὴν τοιαύτην ὁμολογίαν ποτὲ ἐπιστήμην γενέσθαι;* Die Mathematiker vermögen von ihren *ὑποθέσεις* den *λόγος* nicht anzugeben, *ὀνειρώττουσι περὶ τὸ ὄν;* (511) sie vermögen nicht *τῶν ὑποθέσεων ἀνωτέρω ἐκβαίνειν — μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχήν;* daher *νοῦν οὐκ ἴσχειν περὶ αὐτὰ δοκοῦσι, καίτοι νοητῶν ὄντων μετὰ ἀρχῆς;* ihre *ἕξις* ist *διάνοια*, nicht *νοῦς*."

g. 1) Rep. 411; 526ff.

2) Cfr. § 10, h, 2, 6, 3, 14.

3) Cfr. ibid. Anm. 13, 9; Theät. 165, a.

4) Cfr. § 12, f, 8.

für die freie Ausbildung des Faches vortheilhaft und auch ein Glück für den Staat und die Wissenschaft, da sie hier sonst nur Schaden anrichten würden.[5])

h. Der mathematische Unterricht als philosophische Gymnastik.

Die mathematischen Wissenschaften verrichten ihr Werk vermöge anschaulicher Constructionen und machen ihre Definitionen evident und ebenso die Ableitungen und Beweise. Das ist nun aber der eigenthümliche Vorzug derselben: reine, nur denkbare Gegenstände werden behandelt, die nothwendig, immer dieselben bleiben, nicht verschiedene sind; sie werden rein gedacht und bestimmt, darauf construirt und deutlich angeschaut und alles Einzelne und Mannigfaltige der Erscheinung unter ihnen begriffen; so gewöhnen sie den Verstand an ein festes und bestimmtes Begreifen; alle unklare Muthmassung und Beruhigung bei der blossen, unsichern Aehnlichkeit und Wahrscheinlichkeit wird aus der denkenden Seele entfernt; es ist eine harte Schule, ein *οἰκεῖος πόνος* der Seele.[1])

Es werden weiter diese Gedankendinge von einander, das Spätere von dem Früheren abgeleitet und in ihm begriffen; so wird allès, was zu einer Wissenschaft gehört, richtig und nothwendig verbunden, vom Ende bis zum ersten Satz zurück. Der Verstand des Zöglings wird gezwungen, eine sichere und feste Bewegung sich anzueignen, jenes schwankende Spiel, jene begrifflose Sophisterei, die phantastische Leichtgläubigkeit und eristische Kampfeslust sind in der vorhin geschilderten Weise unmöglich; ålles ist Ernst; die Anfgabe ist, das Vernünftige zu begreifen und sich ihm hinzugeben, nicht Beliebiges willkührlich festzusetzen.[2])

---

5) Cfr. § 10, h, 11.

1) Rep. 526: *φαίνεταί γε προσαναγκάζον αὐτῇ τῇ νοήσει χρῆσθαι τὴν ψυχὴν ἐπ᾽ αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν. — ἅ γε μείζω πόνον παρέχει μανθάνοντι καὶ μελετῶντι, οὐκ ἂν ῥᾳδίως οὐδὲ πολλὰ ἂν εὕροις ὡς τοῦτο.* Cfr. Theät. 185, d; 162, e.

2) Cfr. f, 7; rep. 525: *μεταστρεπτικῶν* (*εἴη*) *ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντος θέαν ἡ περὶ τὸ ἓν μάθησις.* 526: *τείνει* (die Geometrie) *πρὸς τὸ ποιεῖν κατιδεῖν ῥᾷον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν.* 528: *ὄργανόν τι ψυχῆς ἐκκαθαίρεταί τε καὶ ἀναζωπυρεῖται ἀπολλύμενον — ὑπὸ τῶν ἄλλων ἐπιτηδευμάτων, κρεῖττον ὂν σωθῆναι μυρίων ὀμμάτων· μόνῳ, γὰρ αὐτῷ ἀλήθεια ὁρᾶται.* 530: *χρήσιμον τὸ φύσει φρόνιμον ἐν τῇ ψυχῇ ἐξ ἀχρήστου ποιήσειν* (*μέλλομεν*, durch Astronomie, Stereometrie). 532: *χρήσιμον* (die Harmonik) *πρὸς τὴν τοῦ καλοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ ζήτησιν.*

Wie der Jüngling gewöhnt werden muss, von der ersten Hypothesis durch alles Mittlere bis zum Ende fortzugehen, so gewöhne man ihn auch umgekehrt zurückzugehen: beide Wege sind gleich nothwendig und ergänzen sich. Hierdurch wird er dahin gebracht, die ganze Wissenschaft zu überschauen, sie als System zusammenzufassen und von jedem Punkt derselben das Ganze zu übersehen. Das ist schon Uebung der wesentlich speculativen Thätigkeit; der Dialektiker und Philosoph ist ja einer, der alles systematisch theilt, zusammenfasst und begreift, zum Eins und Anfang zurückgeht und theilend mit Folgerichtigkeit und Nothwendigkeit zum Letzten fortgeht,[3]) von jeder Idee das ἕν, wie die in ihm aufgehobenen, enthaltenen wesentlichen Theile alle, seine „Einheit und seine Zahl" richtig begriffen hat.

Diese Uebung werde nicht an jeder der Wissenschaften bloss für sich vorgenommen, sondern der Schüler werde geübt, die genannten fünf Wissenschaften deutlich zu übersehen, die gemeinschaftliche Grundlage, ihre Einheit zu fassen und festzuhalten, wie ihre Verschiedenheit und Eigenthümlichkeit zu begreifen.[4]) So wird durch diesen Unterricht die speculative Natur wahrhaft gefördert.

Es werden sich während desselben jene geeigneten dialektischen Naturen offenbaren und bewähren[5]) und denen, die ihren Beruf begreifen und ihre Pflicht erfüllen wollen, wird der Trieb und die Liebe nicht fehlen und sie müssen dann in die höhere Schule zugelassen werden.[6]) Die Erzieher haben zur Erweckung dieses Triebs und des „Wollens" dieselben Mittel und Wege, wie früher; es kömmt in dieser Beziehung die andere Seite dieses Unterrichts noch besonders in Betracht.

---

3) Phädr. 277: „Der Dialektiker vermag *κατ᾽ αὐτό τε πᾶν ὁρίζεσθαι* und *πάλιν κατ᾽ εἴδη μέχρι τοῦ ἀτμήτου τέμνειν.* Cfr. Phädr. 265, d — 266, c; 264, b, ff.; rep. 537: *ὁ μὲν γὰρ συνοπτικὸς διαλεκτικός.*

4) Rep. 532: *ἡ τούτων πάντων, ὧν διεληλύθαμεν, μέθοδος ἐὰν μὲν ἐπὶ τὴν ἀλλήλων κοινωνίαν ἀφίκηται καὶ συγγένειαν καὶ συλλογισθῇ ταῦτα, ᾗ ἐστὶν ἀλλήλοις οἰκεῖα, φέρειν τι αὐτῶν, εἰς ἃ βουλόμεθα, τὴν πραγματείαν καὶ οὐκ ἀνόνητα πονεῖσθαι, εἰ δὲ μή, ἀνόνητα (οἶμαι).* 537: *συνακτέον εἰς σύνοψιν οἰκειότητος ἀλλήλων τῶν μαθημάτων καὶ τῆς τοῦ ὄντος φύσεως.*

5) Rep. 537: *μόνη ἡ τοιαύτη μάθησις βέβαιος, ἐν οἷς ἂν ἐγγένηται.. καὶ μεγίστη γε πεῖρα διαλεκτικῆς φύσεως καὶ μή.*

6) Rep. 536.

i. Die sittlich-speculative Bildung.

Es wird das Gemüth des Jünglings von der Betrachtung der schönen Regelmässigkeit der *προβλήματα* einmal unmittelbar, wie früher, dann aber auch mehr bewusst ergriffen.

Solcher Figuren nennen wir: das gleichseitige Dreieck, das gleichschenklige, das rechtwinklige, dessen Seiten sich wie 1 : $\sqrt{3}$: 2 verhalten, das Quadrat, das reguläre Fünfeck, den Kreis, das reguläre Tetraeder, den Würfel, das Octaeder, das Dodekaeder, das Ikosaeder und vollends die Kugel, das Bild der Vollkommenheit.[1]) Die Seele an sich freut sich über alles, deren Zahl und Mass sie weiss, wendet sich von dem Masslosen ab; hier aber erscheint in dem Begränzten das harmonische Mass, das Schöne und Vollendete.[2]) Es ist diese Lust, die aus der Anschauung schon resultirt, eine geistige, reine und mit Unlust nicht vermischte, hängt mit dem Begehren des Angenehmen und Endlichen nicht zusammen, sondern ist eine bleibende Lust der vernünftigen menschlichen Seele, harmonirt mit dem Bewusstsein des Guten und Wahren und stört nicht, sondern stärkt das sehnende Streben danach.[3]) Aehnliche Lust entsteht bei Beobachtung der Bewegungen des Himmels, durch Wahrnehmung des harmonischen Masses der Töne.[4]) Die Lust und die gute Wirkung, die aus dem Erkennen, dem selbstthätigen Finden und Ausüben entspringt, haben wir schon früher erörtert.

Es giebt aber noch eine andere Einwirkung. Es wirkt das Anschauen des Himmels und alles dessen, was um die Erde her sich bewegt, durch die Grösse und Schönheit erhebend auf die Seele und zwingt den Blick nach „Oben" zu richten.[5]) Aehnlich bewältigt es das Gemüth, wenn es die ganze Zeit zu durchlaufen

---

i. 1) Tim. 54, 55; 34, a; 33, c. Platon scheint von diesem Gesichtspunkt aus besonders die Beschäftigung mit der Stereometrie zu empfehlen, mit den regelmässigen, schönen Körpern. Rep. 528: *ὅμως — βίᾳ ὑπὸ χάριτος αὐξάνεται. — τό γε ἐπίχαρι καὶ διαφερόντως ἔχει.* Dem griechischen Mathematiker Enklid sind diese Körper auch das stets im Auge behaltene Ziel.

2) Tim. 55, d: *τοὺς μὲν ἀπείρους (κόσμους λέγειν) ἡγήσαιτ' ἂν ὄντως ἀπείρου τινὸς εἶναι, ὧν ἔμπειρον χρεὼν εἶναι:* 54, a: *προαιρετέον τῶν ἀπείρων τὸ κάλλιστον.* Phileb. 26; 25, 6; 18, a — d; 17, c — e; 16, c, d, e.

3) Phileb. 66, c; 52; 63, d, e.

4) Rep. 350: *τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ ποικίλματα — κάλλιστα μὲν ἡγεῖσθαι, κ. τ. α;* 531.

5) Rep. 529.

versucht,[6]) und vollends, wenn es sich den vorstellen will, der dies alles in Bewegung gesetzt hat und setzt.[7]) Aber alle diese äussere Anschauung vermag doch nur eine sinnliche Vorstellung und beschränkte Ahnung von dem zu geben, das nicht zu sehen ist, und jenem Wesen, welches gar nicht vorgestellt werden kann.[8]) Gewaltiger ergreifts den Menschen doch und verschafft ihm eine richtigere Ahnung von dem wahren „Oben", wenn er einen Philosophen, wie Sokrates, sieht, der, über allem Endlichen erhaben, es gering achtet, den keine irdische Grösse in Verwunderung setzt, dem ein Nachweisen von sechszehn Ahnen und mehr eine geringe Spanne Zeit bedeuten will, der nicht mit irdischen Massen misst, der kaum auf Erden zu sein scheint, der für jenes „unsichtbare Gut" kämpft und stirbt. Aber was ich durch Anschauung dieses Erhabenen in der sittlichen Welt und Geschichte ausser mir zu ahnen anfange, dass es eine intelligibele Welt gebe, davon geben jene Wissenschaften ein viel gewisseres Bewusstsein.[9]) Sie nöthigen die Seele, über diese sichtbare Welt hinauszugehen, geben ihr selbst das Bewusstsein von einem Vermögen, das über allem äusserlich Angeschauten erhaben ist,[10]) und von einer ewigen, unsichtbaren Welt, auf welche dieses Vermögen theoretisch und praktisch sich bezieht. Dieses Bewusstsein des wahrhaft Erhabenen[11]) und die Lust und Sehnsucht, ihm ähnlich zu werden und es zu erkennen, ist das Letzte, was dieser Unterricht zu erwecken hat. Bis dahin muss aber

6) Theät. 175, a, b; Phädon, 107, c; rep. 486: „Die Seele des Philosophen ist so beschaffen, dass sie keine *ἀνελευθερία, σμικρολογία* kennt, wird *τοῦ ὅλου καὶ παντὸς ἀεὶ ἐπορέξεσθαι θείου τε καὶ ἀνθρωπίνου. ᾗ οὖν ὑπάρχει διανοίᾳ μεγαλοπρέπεια καὶ θεωρία παντὸς μὲν χρόνου, πάσης δὲ οὐσίας, οἷόντε οἴει τούτῳ μέγα τι δοκεῖν τὸν ἀνθρώπινον βίον.*" Dagegen ist die *χαυνότης* der *ἀνοήτου ψυχῆς* allerdings solchen Gedanken nicht zugänglich, da sie in ihrem endlichen, beschränkten Kreis befangen und stumpf ist selbst gegen die Eindrücke des Mathematisch- und Dynamisch-Erhabenen. Der Lehrer hat auf diese Erscheinung zu achten und seine Wahl danach zu treffen.

7) Tim. 28, c.

8) Cfr. § 3, Anm. m, n, die cit. St. Rep. 529: „Ich nenne dies nicht ein *ἄνω βλέπειν* der Seele, sondern ein *κάτω βλέπειν*, das *ὄμμασι θεωρεῖν.*"

9) Theät. 172, d — 177, b. Cfr. Sympos. 209, c; 210, e, 211, a, b; 211, e; 212, a; Phädros, 255, b, ff. und 250, b, ff.

10) Cfr. § 12, f, 1, 2.

11) Cfr. § 12, h, 2; rep. 527: „*ἀναγκάζει ψυχὴν εἰς ἐκεῖνον τὸν τόπον μεταστρέφεσθαι, ἐν ᾧ ἔστι τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος, ὃ δεῖ αὐτὴν παντὶ τρόπῳ ἰδεῖν. — (ἡ γεωμετρικὴ) ὁλκὸν ψυχῆς πρὸς ἀλήθειαν εἴη ἂν καὶ ἀπεργαστικὸν φιλοσόφου διανοίας πρὸς τὸ ἄνω σχεῖν, ἃ νῦν κάτω οὐ δέον ἔχομεν.*

derselbe auch geführt werden und jede Wissenschaft so getrieben werden, dass sie auf dies Eine hinauslaufe.[12]) Es ist also das letzte Ziel dieses Unterrichts in den mathematischen Wissenschaften, dass das gewisse, zuverlässige Bewusstsein der intelligibelen Welt, der Realität eines rein Geistigen, in den Zöglingen erweckt und befestigt werde, und dieses darf die Erziehung nicht vernachlässigen.[13]) Dieses Ziel ist aber der wahre Anfang der Philosophie, die ja eine reine Beschäftigung mit den intelligibelen Dingen, den Ideen, ist.

k. Fortsetzung des früheren Unterrichts.

Während der zehn Jahre dieser philosophisch-prodädeutischen Erziehung darf der frühere Unterricht nicht ruhen.[1]) Es ist ja nothwendig, dass der Mensch einen Schatz von Wahrnehmungen und deutlichen Erfahrungen besitzt und in lebendiger Erinnerung sich vergegenwärtigt.[2]) Ruhe in geistigen Dingen ist aber Auflösung; wo die Uebung und das Lernen fehlt, da tritt Vergessen, Schwächung und Abstumpfung ein;[3]) zum Nachholen ist später nicht die Zeit.[4]) Eine reiche Erfahrung ist aber für den, dessen Thätigkeit ein Zusammenfassen von Zerstreutem[5]) und ein allseitiges, systematisches Theilen von „Einem" ist, nur um so mehr Bedürfniss. Es sind selbst kostspielige Reisen nicht zu scheuen.[6]) Vor Allem aber geht die Uebung und Schule des Lebens nebenher, indem der Jüngling im Dienst für den Staat und im bürgerlichen Verkehr bis zum dreissigsten Jahr zum Gehorchen und beobachtenden Lernen angehalten wird.[7])

---

12) Rep. 531: „Das *μάθημα* darf kein *ἀτελές* bleiben, muss *ἐξῆκον ἐκεῖσε ἀεὶ* sein, *οἶ πάντα δεῖ ἀφήκειν*."

13) Cfr. § 12, h, 4 u. 5; ferner b, 16, 17, 11, a. Ende, und 5, 4, die cit. St.

k. 1) Tim. 90, a: *τὸ μὲν αὐτῶν ἐν ἀργίᾳ διάγον καὶ τῶν ἑαυτοῦ κινήσεων ἡσυχίαν ἄγον ἀσθενέστατον ἀνάγκη γίγνεσθαι.* 87: „Die Schule muss die *συμμετρία* vor Augen haben."

2) Phädr. 271, e: *δεῖ … ὀξέως τῇ αἰσθήσει δύνασθαι ἐπακολουθεῖν* (*θεώμενον — ἐν ταῖς πράξεσι κ. τ. α*) *ἢ μηδὲν εἶναί πω πλέον αὐτῷ.*

3) Theät. 153, b, c.

4) Tim. 26, b, c. Cfr. § 10, e, 4.

5) Phädr. 265, d, ff. Charm. 171, b, ff: „Eine Wissenschaft, dass man weiss, ohne zu wissen, was man weiss, ohne Erfahrung, Anschauung dieser Welt, ohne Inhalt und Object, ohne Beziehung auf diese Welt, wäre unnütz; ist auch in Wahrheit undenkbar und unmöglich."

6) Phädon, 78, a.

7) Rep. 536, 537: „Nur die Aelteren übernehmen die *ἀρχαὶ νέων*."

§. 13.

Die speculativ-philosophische Schule.

Die, welche ihre philosophische Natur bewährt haben, standhaft geblieben sind und den Trieb ihrer Seele erhalten haben, werden mit dem dreissigsten Jahr in die Schule des eigentlich philosophischen Unterrichts aufgenommen.

a. Die Natur des Menschen in diesem Alter.

Die Bildung während der zwanziger Jahre endete damit, dass sie das Bewusstsein einer intelligibilen Welt, das Bewusstsein der Ideen und einer reinen Wissenschaft erweckte, wie den Trieb und die gewisse Hoffnung, die Erkenntniss jener reinen Einheiten erringen zu können. Hier tritt nun jenes Wundern auf mit allen Fragen, allen Zweifeln und innern Kämpfen, wie es früher geschildert wurde und der Anfang des reinen Denkens und der Philosophie zu nennen ist.[1]) Aber die damals hervorgehobenen Gefahren zu bestehen, ist der angehende Mann in der verlassenen Schule und dem Verkehr des Lebens befähigt worden und hinreichend gerüstet.

Er ist geschärft und gewöhnt, mit Definitionen umzugehen, die nothwendigen Voraussetzungen zu finden und die Folgen zu erkennen und dabei Deutlichkeit und Bestimmtheit zu bewahren; er vermag leicht und schnell in Vielem das „Eine" und Gleiche zu sehen und auch das Ungleiche bestimmt zu fassen, das „Eine" in seine verschiedenen Theile zu zerlegen; er lässt sich durch Aehnlichkeit nicht verführen, Eins für ein Anderes zu halten. Noch weniger ist er im Stande, das Gebiet des „Einen" für das des „Anderen" zu halten, „diesen" bestimmten, ungenauen Kreis für den wahren, nothwendigen und vollkommenen zu halten, das Angeschaute mit dem Denkbaren und Unsichtbaren zu verwechseln. Dass das Denkbare Sein hat und das Wahre ist, dem Angeschauten nur Wahrheit und Wirklichkeit zukömmt, wenn es jenem an Zahl und Mass ähnlich ist und sich nähert, ist eine ihm gewordene gewisse Erkenntniss.[2]) Wie er Folgerungen zu ziehen und die Voraussetzungen zu entdecken sehr geschickt ist,

a. 1) Theät. 155, d; Parm. 130, d, e: *νέος γὰρ εἶ ἔτι . . . καὶ οὔπω σου ἀντείληπται φιλοσοφία, ὡς ἔτι ἀντιλήψεται. κ. τ. α.* Cfr. § 2, Anm. n, o.

2) Cfr. die § 12, unter f und h cit. St.; i, 2; k, 5.

so ist er auch muthig genug, alle Consequenzen zu ertragen.[3]) Ohne Furcht und mit Ruhe sieht er den Boden der bisherigen Meinungen wanken, erträgt es, wenn einer ihm beweist, dass er nicht ist, dass er zur Zeit ebenso gut träumt, als wacht.[4]) Nur Eins erträgt er nicht, dass er sich selbst widerspreche und das Gedachte sich widerspreche und das behauptete „Eine" ein „Verschiedenes in sich" sei; denn Widersprechendes kann nicht sein, noch gedacht werden, ist Lüge und Trug und ein Widerspruch ist das Böse auf dem sittlichen Gebiet.[7]) Er ist belehrt und überzeugt, dass es eine Wahrheit giebt, dass diese sich denkend muss erkennen lassen und dass, wer es nicht erreicht, nicht sein Unvermögen, noch das Wesen der Dinge, noch Gott in irgend einer Beziehung anzuklagen hat, sondern nur seine Trägheit und sonstige Schlechtigkeit.[6])

Der Mensch kann aber ohne die vorhin erwähnten sittlichen Gefahren nunmehr jenes Zweifeln vertragen. Entwerfen wir uns ein gedrängtes Bild von der Naturanlage, von dem Zustand der Seele und des Körpers im Anfang dieser Periode, wie wir ihn für den, der Philosophie treiben soll, wünschen und, als von der bisherigen Erziehung erreicht, im Allgemeinen voraussetzen.[7])

Der junge Mann ist festen Charakters, mässig und enthaltsam, beobachtet den Anstand, gebietet Achtung, ist von edler, liebevoller Gesinnung, tapfer, gerecht, besonnen und überlegend, sein Sinn aufs Hohe und Erhabene gerichtet, er ist gerade von Gliedern, wie von Geistesgaben. Er hat ein gutes und treues Gedächtniss, ist hör- lern- und forschbegierig,[8]) arbeitliebend

---

3) Parm. 136, a, b, und Phädon, 101, d: „Er muss die Consequenzen ziehen." Parm. 130, e: „Er darf sich nicht fürchten, es zu thun." Theät. 200, e: *ὁ τὸν ποταμὸν καθηγούμενος ἔφη ἄρα δείξειν αὐτὸ — μένουσι δὴ δῆλον οὐδέν.*

4) Cfr. § 2, Anm. g, die cit. St.

5) Cfr. § 6, Anm. c, a und b; § 5, Anm. w und t; ferner über den Abscheu und Hass der Unwahrheit in beiden Beziehungen besonders, rep. 536; 413; 485.

6) Phädon, 90, d, e; rep. 381 — 383; Menon 81, d.

7) Cfr. die ausführliche Schilderung, rep. 413, 414; 485—487; 504; 536, 537.

Rep. 485: *τοῦτο μὲν δὴ τῶν φιλοσόφων φύσεων πέρι ὡμολογήσθω ἡμῖν, ὅτι μαθήματός γε ἀεὶ ἐρῶσι, ὃ ἂν αὐτοῖς δηλοῖ ἐκείνης τῆς ἀεὶ οὔσης καὶ μὴ πλανωμένης ὑπὸ γενέσεως καὶ φθορᾶς. καὶ μὴν . . . καὶ ὅτι πάσης αὐτῆς καὶ οὔτε σμικροῦ . . . οὔτε τιμιωτέρου οὔτε ἀτιμοτέρου μέρους ἑκόντες ἀφίενται.* Parm. 130, c, e; *ἔτι ἀντιλήψεται . . ὅτε οὐδὲν αὐτῶν ἀτιμάσεις.* „Die philosophische Forschung hält keinen Gegenstand für gering und unwerth, noch giebt sie irgend einen leichtfertig

und ausdauernd und unverzagt bei der Arbeit. Er ist nicht streitsüchtig und widersprechend, nimmt aber einen Einwurf, eine Erklärung ohne kritische Prüfung und selbstthätiges Begreifen nicht leichtsinnig auf Glauben an, ist behende im Aufdecken der Schwierigkeiten und der möglichen Einwürfe. Sonst ist er männlichen Ernstes. Spielen mit unverstandenen Begriffen, Spass mit ernsten Dingen ist ihm verhasst; er wendet sich davon ab mit jenem Unmuth, mit welchem die *μισόλογοι* sich von dem wissenschaftlichen Forschen abwenden; er hasst die Lüge und vor Allem jene, die eine Lüge der Seele in sich, eine innere Unwahrheit und ein Widerspruch in der Seele, die eigentliche Unwissenheit ist; diese Lüge sucht er in beider Beziehung, als intellectuelles, wie als moralisches Irren, von sich fern zu halten.

b. Gegenstand des Unterrichts.

Es wird nunmehr von allem Sichtbaren beim Unterricht abstrahirt;[1]) eine reine Beschäftigung der denkenden Seele mit dem Seienden, Nothwendigen und Vernünftigen tritt an die Stelle.[2]) Es werden selbst die Voraussetzungen der andern Wissenschaften alle in Frage gestellt und erörtert, nicht unbegründet hingenommen, sondern von jedem Einzelnen und von Allem der letzte Grund, der erste Anfang und das letzte Ziel gesucht und was das Mittlere und wie es möglich ist, erforscht.[3]) Die Geometrie und die anderen Wissenschaften setzten als gegeben und unmittelbar gewiss einen Raum, eine Zeit und das

---

auf oder bleibt vor der Schwierigkeit bei einem Gegenstand stehen; sie liebt alles, bewundert es, sucht das Wahre darin auf und will alles als ein Begriffenes sich aneignen, in den *περιστρερεών* oder *τὸ ἀγγεῖον* der Seele aufnehmen." Man erkennt leicht wie dieser *ἔρως* des *φιλοσόφου* bei Platon mit der Anm. 3, hervorgehobenen begrifflichen Consequenz und dem wissenschaftlichen Muth und Gewissen zusammenhängt. Vergleiche § 12, c, Anm. 6. Als ein solcher philosophische Denker und Forscher erscheint Parmenides bei Platon, einen solchen erkennt derselbe im jungen Sokrates und will ihm den Weg zeigen. Cfr. § 3, Anm. f; Einl. Anm. 6.

b. 1) Rep. 537: *τίς ὀμμάτων καὶ τῆς ἄλλης αἰσθήσεως δυνατὸς μεθιέμενος ἐπ' αὐτὸ τὸ ὂν μετ' ἀληθείας ἰέναι.*

2) Rep. 532: *οὕτω καὶ ὅταν τις τῷ διαλέγεσθαι ἐπιχειρῇ, ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων διὰ τοῦ λόγου ἐπ' αὐτὸ, ὅ ἐστι, ἕκαστον ὁρμᾷ καὶ μὴ ἀποστῇ, πρὶν ἂν αὐτὸ, ὅ ἐστι, ἀγαθὸν αὐτῇ νοήσει λάβῃ, ἐπ' αὐτῷ γίγνεται τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει.*

3) Phädon, 101, d, e: „Von jeder *ὑπόθεσις* muss man den *λόγος* angeben, *ἄλλην αὖ ὑπόθεσιν ὑποθέμενος, ἥτις τῶν ἄνωθεν βελτίστη φαίνοιτο, ἕως ἐπί τι ἱκανὸν ἔλθοις.* Cfr. § 12. f, 8, am Ende, ferner § 3, Anm. 1.

Uebrige, was gross und klein, mehr und minder ist, das Gerade und Ungerade, die Zahl, die mathematischen Figuren voraus. Sie waren daher, weil sie von einem Nichtbegriffenen ausgingen, nicht vollendete Wissenschaften zu nennen, nur mangelhaft und von dieser Seite betrachtet ein Schattenwissen.[4]) Ebenso war es mit den Wissenschaften der Erfahrung beschaffen, der Redekunst, Staatskunst, Heilkunst, und den übrigen. Jetzt wird dagegen gefragt, was der Raum an sich ist, ob er ein Ganzes, worin er als Ganzes ist, wie er möglich ist und ob meine Vorstellung nicht ein täuschender Wahn ist, was die Zeit ist; es wird gefragt, was der Kreis ist, ob er an sich ist und derselbe bleibt, wo er als solcher ist, ob er in meinem Denken nur, wie er ausser meinem Denken ist, was er an sich und was er ausserdem ist, ob er an sich Eins und ein anderes, als dieses prädicirte Andere an sich ist, aber das Andere eben als „sein Anderes" nothwendig enthält, daran Theil hat, durch es hindurch geht, wie er möglich ist. Es wird so weiter auf allen Gebieten untersucht, was und wie jedes, was einen Namen hat und wovon es eine Vorstellung giebt, ewig und an sich ist und zu denken ist; es wird überhaupt und schlechthin gefragt, was „Eins" ist, was sich alles von diesem „Eins" nothwendig prädiciren lässt, ob das „Eins" gar nichts anderes ist, als dieses prädicirte „Andere", in ihm verschwindet, nichts an sich, nur Schein ist, oder ob es an sich ein Verschiedenes ist von dem prädicirten „Andern an sich", mit dem Andern aber als „seinem Andern", (dem von ihm Bestimmten, von ihm Prädicirten, seiner Bestimmung, seiner „Materie") nothwendig verbunden und eins ist.[5]) Alles bietet einen Gegenstand des Forschens dar und nichts wird gering geachtet. Fragen, was die Redekunst und die Gerechtigkeit an sich sind, was der Mensch und das Pferd an sich sind, beschäftigen den angehenden Philosophen so sehr, wie jene, ob es denn auch ein Haar „an sich", eine Idee des *πῆλος* giebt.[6]) Es wird ferner nicht nur nach den Ideen der einzelnen Wissenschaften und Künste gefragt und schliesslich der Idee der alllervollkommensten, alle andern beherrschenden Wissenschaft,[7]) sondern auch nach

4) Cfr. § 12, f, 7 und 8.

5) Cfr. § 12, i, 6; Theät. 175, a, b; rep. 486; dann Parm. 131, 132.

6) Parm. 130.

7) Cfr. Parm. 134, über die *αὐτὴ ἐπιστήμη*; Euthyd. 292, ff., Politikos, 295, c, d; 299; 300, c; 301, b. Vergleiche im Allgemeinen § 10, h, 6, und § 1, r, s, t. Ueber die Idee der Beredsamkeit mit der *πειθὼ ἀναγκαία* (Sophist. 265, d), cfr. Phädros, 274, a; 271, d, ff., 278, d.

der Möglichkeit der verschiedenen Methoden auf den verschiedenen Stufen des Bewusstseins, der Möglichkeit und beziehungsweisen Wahrheit des Denkens und Erkennens, wie des Vorstellens und Meinens: wie es möglich ist, dass die Dinge der Erscheinung mit einander Gemeinschaft haben, dass die Vorstellungen mit einander verbunden werden und auf ein „Vorher" ein „Nachher" folgt, wie die *αἴσθησις* und *δόξα ἀληθής* entstehen, und welchen Werth, welche Beziehung zur *ἐπιστήμη* sie haben; wie ferner apodiktische Beweise und nothwendige Folgerungen möglich sind, wie ein Begriff einen andern in sich enthalten und doch „Eins" sein kann.[8]) Es geht das Lernen in dieser Schule darauf aus, von jedem Einzelnen den wahren Anfang, die Idee, zu erforschen, — die es ganz erklärt und begreiflich macht, die Urbild und ewiges Ziel, Kraft, Formendes, Wesen des Erscheinenden, die richtige Mitte und das wahrhaft Seiende in der Veränderung, *πέρας* in dem *ἄπειρον* ist,[9]) — und ähnlich von dem All der Welt den letzten Grund zu begreifen.[10]) Es werden dem Denken und Forschen keine Gränzen gesteckt; für jede Frage, die aufgeworfen wird, muss es eine richtige Lösung geben und diese dem Menschen zu finden möglich sein, weil dafür das allwissende, wahrhaftige und allgütige gute Wesen der gutähnlichen menschlichen Seele ein Wissen und Vermögen mitgegeben hat und auch auf natürlichem und auf unsichtbarem Wege sich und alles offenbart,[11]) oder es wird der Forscher auf den Grund hingeführt werden, warum er die Frage nicht beantworten kann. Das Suchen und muthige Forschen ist geboten und wird in dieser Schule gelehrt.[12])

---

8) Parm. 135, e; 129, e; rep. 476: *πάντων τῶν εἰδῶν πέρι ὁ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἓν ἕκαστον εἶναι, τῇ δὲ τῶν πράξεων καὶ σωμάτων — καὶ ἀλλήλων κοινωνίᾳ πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἕκαστον.* Menon 81, c, d.

9) Phileb. 16, c, d; 17, d, e; 18, b, c: „Was jedes *ἕν*, die *μία ἰδέα περὶ παντὸς ἑκάστοτε*, wesentlich in sich fasst, muss begriffen werden, was der *εἷς ἄνθρωπος, εἷς βοῦς, ἓν τὸ καλόν, ἓν τὸ ἀγαθόν*, solche *ἑνάδες* oder *μονάδες* enthalten." Phil. 15, a.

10) Cfr. Anm. 2 u. 3; § 12, h, 3 und f, 8; rep. 511.

11) § 13, a, 3. Cfr. § 4, Anm. e.

12) Menon. 81, d; Theät. 200, e: *μένουσι δὴ δῆλον οὐδὲν.* Phil. 17, e: „*τὸ δ' ἄπειρόν σε ἑκάστων καὶ ἐν ἑκάστοις πλῆθος ἄπειρον* (!) *ἑκάστοτε ποιεῖ τοῦ φρονεῖν καὶ οὐκ ἐλλόγιμον οὐδ' ἐνάριθμον.* Phil. 16, c, d, e; 15, b: „Alle wirkliche und wahre Wissenschaft besteht darin, den Inhalt, die totale, vernünftige Gliederung von Einer *ἰδέα* mit apodiktischer Nothwendigkeit und im systematischen Zusammenhang nachzuweisen. Die Hauptfrage ist: wie kann Eine Idee z. B. der *εἷς ἄνθρωπος,*

c. *Die Methode des Unterrichts.*

Es ist nun, obgleich dem Zögling alle sinnlichen Dinge genommen werden, die Gefahr freilich nicht mehr vorhanden, dass er in jenes sophistische Schwanken verfalle; denn das Ziel seines Strebens schwebt ihm so fest und unverrückbar vor, wie dem jungen Sokrates seine Lehre von den Ideen, und die Ursachen jenes Schwankens sind entfernt.[1]) Aber derselbe bedarf einer festen Methode, einer grossen Uebung und Sicherheit im Gebrauch derselben.[2]) Diese erlangt er nur durch eine ausschliessliche, anhaltende Gymnastik und da diese Gymnastik der Seele eine schwierigere ist, als die des Körpers zum Zweck der militärischen Brauchbarkeit, so wird es angemessen sein, eine doppelt so lange Zeit dieselbe ausschliesslich zu treiben, etwa bis zum fünfunddreissigsten Lebensjahr.[3]) Die Grundprincipien, von denen die Erzieher sich leiten lassen müssen, sind zum Theil analog denen der Erziehung während der früheren Perioden und ergeben sich, wenn man das in diesem und dem vorigen Paragraphen Gesagte erwägt. Es ist die richtige Meinung ein Besitz des Wahren, wie die tugendhafte Handlungsweise ein wirklicher Besitz des Guten ist; aber jene Philosophie, die die Meinung für Wissenschaft hält und keine andere kennt, die entsprechend ein Gutes an sich als allgemeinen Gegenstand des Wissens und Lernens nicht zugiebt, kurz die zu begreifen und wissen glaubt, wo sie eben nur anschaut, meint, glaubt, ist keine und führt in sich zu unlösbaren Widersprüchen. Wo nun in den angehenden Phi-

---

„Vieles" in sich enthalten und doch Eins sein, und alles Werdende unter sich begreifen als das Aehnliche und auch dessen ἀρχή sein, und so jedes Seiende, eine δύναμις u. s. w., Eins und Vieles sein. Die richtige und klare Erörterung dieser Frage, wo es sich natürlich um räumlich-materielles Zusammensein, um mechanische, organische Einheit nicht handelt, ist die Grundlage aller philosophischen Klarheit, Zerstörung der Sophistik und *conditio sine qua non* der Philosophie."

c. 1) Parm. 135, b, c, 130, b, c, d.

2) Parm. 135, d — 136, d.

3) Rep. 540: *ἀρκεῖ δὴ ἐπὶ λόγων μεταλήψει μεῖναι ἐνδελεχῶς καὶ συντόνως μηδὲν ἄλλο πράττοντι, ἀλλ' ἀντιστρόφως γυμναζομένῳ τοῖς περὶ τὸ σῶμα γυμνασίοις, ἔτη διπλάσια ἢ τότε.* Uns scheint die Uebereinstimmung mit dem, was Parmenides vom jungen Sokrates verlangt und worin er ihn dann übt oder ihm doch die richtige philosophische Methode zeigt, wie er es ja ausdrücklich zu erkennen giebt, auch schon ein gewichtiger äusserer Grund, um im Parmenides den *φιλόσοφος*, als speculativen Forscher oder als methodischen, systematischen Denker, zu suchen, in der eben (b, 12) im Philebos angedeuteten Weise.

losophen die Meinung, als solche, sich geltend macht und sie nicht zum Wissen und zur Idee durchdringen, da ist jene negative Methode anzuwenden, die eine echte Sophistik genannt werden könnte. Es wird der Zögling, welcher sich bisher bei seiner Vorstellung vom Raum, von der Zeit, seiner Meinung von der Tapferkeit beruhigte, eine einzelne bestimmte Handlungsweise für die ganze Tapferkeit oder die reine Tapferkeit an sich hält, aus seinem Schlummer aufgestört, ihm die Widersprüche in seinem Denken nachgewiesen, so dass er bekennt, vom Wesen etwa der Tapferkeit gar nichts mehr zu wissen, obwohl er sich bewusst ist, dass es eine Tapferkeit an sich giebt und er selbst in seinem Thun und seiner Art zu sein mit ihrer Forderung sich in Uebereinstimmung fühlt. Es ist dies die vorbereitende kathartische Methode, welche jenen richtigen Anfang des philosophischen Bewusstseins im Subject zu Wege bringt. Mit dieser Zerstörung der Meinung, als solcher, ist der Uebergang zum reinen Denken und zur reinen Wissenschaft gegeben.[4])

Das Wissen ist Ergreifen der Idee. Die Eine Idee hat Theil an vielen andern und im Theilen derselben besteht nun die eine methodische Uebung in der Schule. Dass nicht getheilt werden darf, ohne eine wahre Verschiedenheit aufzuweisen, versteht sich.[5]) Die andere Uebung besteht umgekehrt darin, dass zu mehrerem Verschiedenen die Einheit gesucht wird. Es geschieht dies, indem das, was in dem Vielen wahrhaft dasselbe, das Aehnliche, Gemeinschaftliche ist, gedacht und bestimmt wird.[6]) Nur wenn eine solche Einheit gefunden, „zusammengeschaut" wird, ist das Viele begriffen: das „Verschiedene, Andere rein an sich" ist das Unendliche, Unbegränzte, Unbestimmte und Unbegreifbare und kann nicht „sein", nicht gewusst werden.[7]) Mehrere Ideen in Einer sie als Theile, Momente umfassenden und durchdringenden zu verbinden, muss also eben so methodisch geübt werden. Es ist nicht genug, dass der Erzieher es Ein Mal oder nur einzelne Male vormacht, sondern immer wieder muss er ein

4) Sophist 230, 231, a; 227, b, ff; Theät. 210, b, c. Cfr. § 12, Anm. 16.

5) § 10, d, ζ, 4; § 13, b, 8, 9. Phädr. 277, b.

6) Phil. 16, c, d. Phädr. 265, d: *εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα κ. τ. α.* Cfr. § 12, h, 3 u. 4; Phädr. 261, c, ff; Sophist 231: *τὸν δὲ ἀσφαλῆ δεῖ πάντων μάλιστα περὶ τὰς ὁμοιότητας ἀεὶ ποιεῖσθαι τὴν φυλακήν· ὀλισθηρότατον γὰρ τὸ γένος;* 232, a; Politikos, 285, a, b.

7) § 6, a, b, c, d. Vergleiche über das begrifflose Denken und einen ähnlichen Taumel der Vorstellung (wahre *ἀλλοδοξία, ἄνοια* und *ἀπειρία*) § 3, g; § 2, k., § 11, b, 6; § 13, a, 5; § 12, i, 2 (Tim. 53, d); Tim. 43, e.

neues Paradigma liefern und die Zöglinge müssen geübt werden; denn eine sichere Fertigkeit muss erlangt werden.[8]) Es ist gut, solche Uebungen an sichtbaren Dingen erst vorzunehmen, weil da die unterscheidenden Merkmale, wie die Aehnlichkeiten äusserlich sichtbar und deutlich sind.[9]) Das Verfahren ist auf dem Gebiete der nur denkbaren Dinge in Bezug auf die Ideen, Vermögen, Kräfte, in Bezug auf den für die Menschen „unsichtbaren" Geist dasselbe: auf richtiger Verbindung und richtiger Trennung beruht das Wissen.[10])

Es ist das wissenschaftliche Interesse darauf gerichtet, die Wahrheit der erscheinenden abbildlichen Welt zu begreifen und darzuthun, dass dieselbe ein Gegenstand für die menschliche Erkenntniss ist.[11]) Es scheint nun, von einer Seite betrachtet,

---

8) Parm. 135, d: *ἕλκυσον δὲ σαυτὸν καὶ γύμνασαι μᾶλλον . . ἕως ἔτι νέος εἶ· εἰ δὲ μή, σὲ διαφεύξεται ἡ ἀλήθεια.* 136, b, c; Sophist. 235. e; Politikos, 262, b; 264, b; 286, d: *ὁ λόγος . . παραγγέλλει, . . . μάλιστα καὶ πρῶτον τὴν μέθοδον αὐτὴν τιμᾶν τοῦ κατ' εἴδη δυνατὸν εἶναι διαιρεῖν.*

9) Sophist, 218, c, d: „*ὅσα δ' αὖ τῶν μεγάλων δεῖ διαπονεῖσθαι καλῶς, περὶ τῶν τοιούτων δέδοκται πᾶσι καὶ πάλαι τὸ πρότερον ἐν σμικροῖς καὶ ῥᾴοσιν αὐτὰ δεῖν μελετᾶν. — πρότερον ἐν ἄλλῳ ῥᾴονι τὴν μέθοδον αὐτοῦ προμελετᾶν.*" Der Definition des Sophisten wird dann die des *ἀσπαλιευτής* vorausgesandt, der ein *εὔγνωστον μὲν καὶ σμικρόν* (*παράδειγμα*), *λόγον δὲ μηδενὸς ἐλάττονα ἔχον τῶν μειζόνων* sei. Politikos 285, e: „Sie sind leichter *καταμαθεῖν*, weil sie *αἰσθηταί τινες ὁμοιότητες* haben, von dem Geistigen (*ἀσώματα, κάλλιστα, μέγιστα,* (!) *τιμιώτατα*) dagegen *οὐκ ἔστιν εἴδωλον οὐδὲν πρὸς τοὺς ἀνθρώπους εἰργασμένον ἐναργῶς*, welches gezeigt werden kann. *διὸ δεῖ μελετᾶν λόγον ἑκάστου δυνατὸν εἶναι δοῦναι καὶ δέξασθαι.*" Zwischen dem Satz *ῥᾴων δ' ἐν τοῖς ἐλλάττοσι ἡ μελέτη παντὸς πέρι μᾶλλον ἢ περὶ τὰ μείζω* und dem umgekehrten, rep. 369: *πλείων ἂν δικαιοσύνη ἐν τῷ μείζονι* (!) (*πόλις*) *ἐνείη καὶ ῥᾴων καταμαθεῖν*, ist selbstverständlich kein Widerspruch.

10) Sophist. 259, e, ff.

11) Philebos, 15, a, b: „Es kommt darauf an, zu beweisen, *εἴ τινας δεῖ τοιαύτας εἶναι μονάδας ὑπολαμβάνειν ἀληθῶς οὔσας; εἶτα πῶς αὖ ταύτας, μίαν ἑκάστην οὖσαν ἀεὶ τὴν αὐτὴν καὶ μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον προσδεχομένην, ὅμως εἶναι βεβαιότατα μίαν ταύτην· μετὰ δὲ τοῦτ' ἐν τοῖς γιγνομένοις καὶ ἀπείροις εἴτε διεσπασμένην καὶ πολλὰ γεγονυῖαν θετέον, εἴθ' ὅλην αὐτὴν χωρίς, . . ταὐτὸν καὶ ἓν ἅμα ἐν ἑνί τε καὶ πολλοῖς γίγνεσθαι.* Cfr. § 3, c u. a. Phileb. 16, d: „Es muss eben in jeder Erscheinung *μία ἰδέα* sein und von dem Menschen gefunden werden können (*θεμένους ζητεῖν — εὑρήσειν — μεταλάβωμεν*). Alles „Erscheinende" enthält ja *πέρας* und *ἀπειρία*. Die Einheiten sind das *πέρας* und „dieselben" und Gegenstand des Wissens." Phileb. 26, d: *τό γε πέρας οὔτε πολλὰ εἶχεν οὔτ' ἐδυσκολαίνομεν ὡς οὐκ ἦν ἓν φύσει.*" Ibid.: „Diese sichtbare Welt im Ganzen und seinen Theilen nach ist *ἔκγονον, γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων.*"

schwierig zu begreifen, wie die Ideen, die ja Einheiten sein sollen, zunächst in den erscheinenden Dingen, die ja viele und einzeln unter sich in vieler Beziehung mannigfaltig und veränderlich und von unterschiedenen Bestimmungen sind, sein können, kurz, wie eine Einheit an sich und auch in „diesem Andern", dem Abbildlichen ausser ihr, wie Eins eine Einheit und Zweiheit sein kann.[12]) Es giebt aber eigentlich, von Seiten des wissenschaftlichen, philosophischen Interesses betrachtet, doch keine andere Schwierigkeit, als die, zu begreifen, wie eine Idee mehrere als Momente nothwendig und wesentlich enthalten und doch Eins an sich sein kann.[13]) Der Erzieher kann nun zweckmässig die

---

Das Viele dieser Welt ist das Abbildliche, Theilhabende, Aehnliche, darum das unter und in der *ἰδέα*, der *ἀρχή*, dem *ὄν* und *ταὐτὸν*, welches Gegenstand der *ἐπιστήμη* ist, Begriffene. Vergl. § 7, a; § 6, b; § 3, t, l, § 6, g. a, e.

12) Rep. 526; Phil. 14, d, e; 15, a, d: „Einmal steht auf dieser Stufe fest, dass es sich nicht um sinnlich-räumliche oder eine ähnliche Einheit und Vielheit handelt. Nimmt einer „dieses sichtbare Ding" für *τὸ ἓν ἐκεῖνο* und weist nach, dass dieses viele *μέλη* und *μέρη* hat und glaubt damit dargethan, dass *ἓν πολλὰ καὶ ἄπειρα* und *τὰ πολλὰ ἓν μόνον* sei, so spricht er ja von einem *ἓν τῶν γιγνομένων τε καὶ ἀπολλυμένων*, während es sich um ein anderes *ἓν* handelt, worauf ein solches *κυκλεῖν, συμφύρειν εἰς ἕν, ἀνειλίττειν καὶ διαμερίζειν* nicht anwendbar ist." Phil. 14, 15, 16, c, d; Parm. 129: *φήσομεν αὐτὸν πολλὰ καὶ ἓν ἀποδεικνύναι, οὐ τὸ ἓν πολλὰ οὐδὲ τὰ πολλὰ ἓν οὐδέ τι θαυμαστὸν λέγειν, ἀλλ' ἅπερ ἂν πάντες ὁμολογοῖμεν.* Er spricht ja von dem, was *τοῦ ἑνός* und *τοῦ πλήθους μετέχει* und so an andern Gegensätzen Theil hat; dass dieses beides *γίγνεσθαι, πάσχειν* kann, ist nicht wunderbar, sondern augenscheinlich und zugegeben. Dies ist ein jugendliches und verkehrtes Treiben. Es gilt jetzt zu begreifen, wie die *γένη τε καὶ εἴδη* in sich dieses erleiden und nothwendig an einander Theil haben." Wir haben bereits früher gesehen, dass Platons Parmenides auf die hinreichend klare Lösung dieser letzten Frage angelegt ist. Parmenides und Sokrates erkennen, dass darauf die Möglichkeit einer reinen Wissenschaft, einer Dialektik beruhe, ja dass die menschliche Sprache, jede Definition, jedes Urtheil, jeder Schluss eine bejahende Antwort voraussetze. Wir haben auch gesehen, wie mit der Lösung dieser Frage die Annahme einer ewigen Welt über dieser abbildlichen gewordenen und eines allmächtigen, beide beherrschenden guten Wesens nach der Einleitung zum Parmenides steht oder fällt. Die im Texte erwähnte erste Schwierigkeit, die Möglichkeit und Wahrheit der werdenden Welt zu begreifen, fällt also mit der zweiten logisch-dialektischen Schwierigkeit, die *κοινωνία* der Ideen zu begreifen, zusammen, insofern das Interesse der menschlichen Wissenschaft auf Erden in Betracht kommt. Denn die Sehnsucht nach einem evidenten „Schauen" der „*ἀρχαί* oben" und des „Wie" dieser erschaffenen Dinge hier sucht ihre Befriedigung in einer andern Welt, als dieser zeitlichen, und kann sie dort nur finden nach Platons Lehre.

13) Phileb. 16, d; 17, d, e; 18, b, c; 19, b: „Alle Wissenschaft geht darauf aus, in der *μία ἰδέα περὶ παντός* theilend die enthaltene, bestimmte Zahl zu finden, *κατὰ παντὸς ἑνὸς καὶ ὁμοίου καὶ ταὐτοῦ τοῦτο*

Zahleinheiten gebrauchen, um den Zöglingen das Verhältniss deutlich zu machen, wie die Zweiheit an sich eine Einheit darstellt und doch zwei Theile umfasst, die auch für sich genommen werden können, deren jeder ein „Eins an sich" ist.[14]) Er übe die Zöglinge nun nach Analogie dieser in Versuchen, eine Einheit ganz ohne ihre Theile zu denken, was nicht gelingen kann,[15]) dann mit allen ihren Theilen, mit denen sie verbindbar ist und nothwendig verbunden gedacht wird, und lasse sie wieder von der andern Seite versuchen, eine Erscheinung, ein Werdendes ohne die Einheit zu denken, um zu erkennen, zu welchen Widersprüchen dies führt. Die Erzieher mögen hier nach dem allgemeinen Schema verfahren, welches Parmenides dem Sokrates gegeben hat, indem er ihm zeigt bei der Annahme, dass „Eins" ist, was für es selbst folge und für das „Andere" und wiederum bei der Annahme, dass „Eins" nicht ist, was dann für das „Eins" und das „Andere" folge.[16]) Es ist dies eine harte Schule, aber sie ist nöthig, um zur Wahrheit und zur Philosophie zu gelanden.[17]) Oeftere Wiederholung und Uebung der Zöglinge selbst an andern Beispielen ist nothwendig, sollen dieselben in der Welt der Ideen heimisch werden und sie richtig beherrschen.

Denn dahin soll die Methode führen, wenn sie nur einigermassen ihr Ziel verfolgen will, dass sie die Zöglinge zum selbstthätigen Denken anregt. Bei der Erziehung auf den früheren Stufen war es auch schon ein Gebot, dass der Lehrer die Selbstthätigkeit der Zöglinge veranlassen sollte. Die Gründe haben wir früher dargelegt. Im Allgemeinen konnte ohne Selbstthätigkeit und ohne den „Willen" der Einzelseele kein lebendiges, fruchtbringendes Lernen bewirkt werden. Aber auf jenen Stufen war es doch immer möglich, aus Büchern oder von untüchtigen Erziehern einen Schatz von Resultaten und Beobachtungen, ein daraus zusammengesetztes Ganze sich anzueignen und entsprechend sich eine technische Routine zu erwerben, die nicht über

---

δρᾶν, oder nach der umgekehrten Methode." Cfr. Parm. 135, c: „*δοκεῖ γάρ μοι ταύτῃ γε (περὶ ἐκεῖνα, ἃ μάλιστά τις ἂν λόγῳ λάβοι καὶ εἴδη ἂν ἡγήσαιτο εἶναι) οὐδὲν χαλεπὸν εἶναι καὶ ὅμοια καὶ ἀνόμοια, καὶ ἄλλο ὁτιοῦν τὰ ὄντα πάσχοντα ἀποφαίνειν.*

14) Phädon, 97, a; 101, c. Cfr. § 6, k; § 1, h.

15) Soph. 259: *τελεωτάτη πάντων λόγων ἐστὶν ἀφάνισις τὸ διαλύειν ἕκαστον ἀπὸ πάντων. διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν.*

16) Parm. 136, a, b, c.

17) Parm. 136, c.

eine todte, unfreie Nachahmung hinauskam;[18]) es war auch ein ähnliches moralisches Wissen und Können möglich.[19]) In der Schule der philosophischen Erziehung giebt es aber keine Gegenstände und Resultate, die beobachtet und vom Gedächtniss, wie ein Geschichtliches, behalten werden können.[20]) Das selbstthätige Begreifen wird hier ganz und ausschliesslich in Anspruch genommen, wenn es früher, als in dem Wahrnehmen thätig, nur verborgen und als ein Seelentheil oder -vermögen, als eine Seite, das eigene lebendige Glauben und Meinen in intellectueller und moralischer Beziehung, geübt wurde. Die Methode der Erziehung nehme auf diesen Charakter des philosophischen Wissens Rücksicht. Die Erzieher mögen beherzigen, dass alles, was sie vortragen, nur Paradigma für den Zögling sein kann, dass es auf diese oder jene gesammte Einzelerörterung und deren Resultat nicht ankommt, sondern die Hauptsache ist, dass der Schüler die Methode sich aneigne, das Bewusstsein des Ziels aller Philosophie in ihm geweckt und er immer mehr ein *εὑρετικός* werde.[21]) Der Erzieher ist hier nichts, als der Wegweiser, der Zögling muss nachher sein Werk selbst betreiben. Der Lehrer zeige, wie eine Idee mit einer andern und allen verwandt ist, wie sie vermöge dieser Verwandtschaft nöthigt zur andern und zu allen fortzugehen; er zeige, wie die Ideen der Seele mitgegeben sind in dieses Leben, der wahre Mensch das Mass aller Dinge in sich hat[22]) und durch richtige Fragen von anderen oder von sich selbst auf das Wahre hingeführt wird. Der Zögling wird so auf den richtigen Weg der wahren Wissenschaft getrieben und gewinnt Hoffnung, das Seinige auch leisten zu können, und den Muth und die Kraft, es zu verfolgen.[23]) Der Erzieher achte darauf, ob die Zöglinge wirklich productiv zu werden versprechen, sehe zu, wohin ihre Seelen sich neigen und

---

18) Phädr. 275, a, b; 276, b. Cfr. Phädros, 228.

19) Cfr. § 10, d, ζ, 17 und dazu 9 u. 2, a. Ende.

20) Ueber die *δόξα ἀληθής* zum *νοῦς* cfr. Tim. 52, a: „*τὸ μὲν αὐτῶν διὰ διδαχῆς, τὸ δ' ὑπὸ πειθοῦς ἡμῖν ἐγγίγνεται — τὸ μὲν ἀεὶ μετὰ ἀληθοῦς λόγου, τὸ δὲ ἄλογον — τὸ μὲν ἀκίνητον πειθοῖ, τὸ δὲ μεταπειστόν — καὶ τοῦ μὲν πάντα ἄνδρα μετέχειν φατέον, νοῦ δὲ θεούς, ἀνθρώπων δὲ γένος βραχύ τι.* Cfr. § 13, b, 1, 2.

21) Politikos 285, d: „*ἡ περὶ τοῦ πολιτικοῦ ξήτησις* ist mehr *ἕνεκα τοῦ περὶ πάντα διαλεκτικωτέρους γίγνεσθαι* vorgenommen, als des nächsten, bestimmten Resultats wegen." Cfr. 287, a; 286, b; 284, b.

22) Theät. 183, b: *οὔπω συγχωροῦμεν αὐτῷ πάντ' ἄνδρα πάντων χρημάτων μέτρον εἶναι, ἂν μὴ φρόνιμός τις ᾖ.*

23) Menon, 81, c, d; 86, a, b.

worauf sie sinnen; er verhalte sich negativ, sein Unterricht sei fragend, um das, womit der Zögling schwanger geht, ans Tageslicht zu fördern; er prüfe mit demselben gründlich, ob das Erzeugte auch ein gesundes, echtes Kind ist; die Missgeburten werden als solche dargethan und entfernt.[24]) Der Lehrer sei der ironische Geburtshelfer und lasse dem Zögling, soweit es möglich ist,[25]) das Bewusstsein, selbst der Erfinder gewesen zu sein. Diese mäeutische Methode entspricht dem, was der Unterricht leisten soll, dass das Wissen im Philosophenzögling ein selbsteigenes Wissen der Idee werde, und harmonirt mit dem Wesen und der Idee der persönlichen Seele, die hier zum Bewusstsein ihrer selbst erweckt wird, zur freien Selbstbestimmung und Selbstbewegung gemäss ihrer Idee gebildet wird.

d. Die formale Bildung.

In dieser Schule wird die theoretische Vernunft, das Vermögen des reinen Denkens besonders geübt und gepflegt. Aber wie beim Menschen der denkende Theil nur in einer Seele, die Seele nur in einem Leib,[1]) die unsterbliche, aber gewordene Person die vom Schöpfer „gemischte und verbundene" Einheit aller drei ist, so wird das oberste Vermögen, welches in den andern sich auch als thätig und bestimmend erwies, nicht gepflegt werden ohne diese. Es beschäftigt sich mit Ideen, welche die werdende Seele vorher als Wahrnehmungen, Vorstellungen, Meinungen auf dem Wege lebendiger Erfahrung gewann und erzeugte. Diese Anschauungen werden zurückgerufen und vergegenwärtigt, sie werden auf die Ideen bezogen und *αἰτίας λογισμῷ* gebunden.[2]) Es ist ein Ueben jenes Vermögens der Ideen mithin ohne ein entsprechendes Ueben der andern Vermögen des Menschen nicht möglich in diesem Leben, wie diese Schule alle früheren Stufen der Entwickelung in diesem Werden voraussetzte und eine tüchtige Vorbildung der besonderen Seelenkräfte verlangte.[3])

---

24) Theät. 143, d, e; 144, a, b; 149—152.

25) Theät. 210, b: Theätet: „*πλείω ἢ ὅσα εἶχον ἐν ἐμαυτῷ διὰ σὲ εἴρηκα.*

d. 1) Tim. 30, b und 35.

2) Menon 98, a.

3) Cfr. § 10, d, *δ*, 5; § 10, d, *α*, 16 und § 9, d, 2 (über die wahren Staatslenker); § 8, i.

e. Die reale Bildung.

Von den Wissenschaften haben sich ausser der Philosophie keine dieses Namens im eigentlichen Sinn würdig gezeigt. Die mathematischen Wissenschaften verdienten nur den Namen *διάνοιαι*, die andern waren nur gleichsam empirische Künste, wie die erfahrungsmässige Staatskunst, Redekunst und andere; sie beobachten, was zu geschehen pflegt, stellen ihre Beobachtungen zusammen und machen solches System zu ihrer Richtschnur. [1]) Es giebt nun wohl, wie eine richtige Meinung, so eine eigene Staatskunst, geborene Staatsmänner, die eine richtige Meinung in Bezug auf das der Kunst eigenthümliche Werk, ein richtiges Verfahren und das richtige Können besitzen. Dasselbe gilt von allen Künsten und sogenannten Wissenschaften. Alle diese Menschen, die auf dem richtigen Wege sind, haben Theil an der Idee durch Gottes Hülfe, haben ein unmittelbares Bewusstsein von derselben, eine Anlage und einen natürlichen Trieb, ihr gemäss zu verfahren. [2])

Aber ein eigentliches Wissen von der Idee besitzen diese Fachmänner, als solche, nicht, dies wird nur in der philosophischen Schule erreicht. Hier wird gelehrt, was die Idee der Redekunst ist, was für ein Ziel die Redner vor Augen haben müssen, welche Mittel sie haben, welche die richtigen sind, wie dieselben gut und allein richtig gebraucht werden, damit die Redekunst im einzelnen Fall sicher und am volkommensten ihr Werk verrichtet und ihr Ziel mit Nothwendigkeit erreicht; [3]) hier wird zu der Idee des Staats hingeführt und zu der Idee einer Staatskunst [4]) und Aehnliches in Beziehung auf alle Künste und Wissenschaften geleistet. Die Wissenschaften werden in dieser Schule erst eigentlich zu solchen, die von einem Bleibenden, das vernünftig und nothwendig ist, handeln, darum gelehrt und gelernt werden können; sie werden eben zu einem festen und unverlierbaren Besitz des Einzelmenschen und der Staatsgemeinde. [5])

---

1) Rep. 493; Phädr. 266, d, ff; Gorg. 465, a, c; 467, a; 467, a; 462, c.

2) Menon. 99, c, ff; Symp. 209; 206. Cfr. § 10, h, 2, 8, 6 und über den Werth § 10, i, 2 (Menon, 97, b; Phil. 58, c); Phil. 55, e, ff.

3) Phädr. 271, d, ff; 267, ff. Cfr. Einl. Anm. 5.

4) Rep. 592; 472, 473; 501.

5) Cfr. d, 2; rep. 498: *ἐῤῥήθη, ὅτι δεήσοι τι ἀεὶ ἐνεῖναι ἐν τῇ πόλει λόγον ἔχον τῆς πολιτείας τὸν αὐτόν, ὅνπερ καὶ σὺ ὁ νομοθέτης ἔχων τοὺς νόμους ἐτίθεις*; rep. 473: „Die *φιλοσοφία* und *πολιτική* müs-

Es ist zu wünschen, dass alle diejenigen, welche solche Künste und Wissenschaften ausüben wollen, die Schule der Philosophie durchmachen. Jedenfalls müssen sie es, sobald sie als Lehrer oder irgendwie als Führer und Leiter von Jüngeren im Staat und von Bürgern auftreten wollen. Denn die richtige Weise jeder Kunst, wie die richtige Mittheilungsweise muss von Lehrern und Führern gewusst werden und im einzelnen Fall müssen dieselben das richtige Urtheil haben. [6]) Dahin führt aber nur die wahre Philosophie. Vor Allem muss aber auch der moralisch gute Gebrauch, welcher ja Voraussetzung des richtigen Gebrauchs ist, gewusst werden. Dieses Ziel alles wahren Strebens wird aber jetzt erst rein an sich erkannt und zum Bewusstsein gebracht.

f. Die sittliche Bildung.

Wie das Meinen und Wahrnehmen in dieser Schule zum Wissen wird und die auf Erfahrung gebauten Künste und Wissenschaften zu eigentlichen Wissenschaften werden, so wird das sittliche Meinen und die darauf gestützte oder davon getragene Tugend zum sittlichen Wissen und zur reinen, wahren Tugend.

Es ist die Idee des menschlichen Guten dasjenige, worauf alles bezogen wird, was der Mensch wird, was er begehrt, empfindet, wahrnimmt, erkennt und weiss, kann und thut. Steht nicht alle und jede Lebensthätigkeit zu derselben im Verhältniss als Mittel, als ein wahrer Theil u. s. w. und trägt, dieselbe in sich schliessend und enthaltend, zu ihrer Verwirklichung in der Seele bei, so ist sie unnütz und kein wahres, menschliches Begehen. [1]) Was die philosophische Schule auf dem Gebiete der zeitlichen Künste und Wissenschaften leistet, wie wir eben sahen, dasselbe wird auch auf dem Gebiet des sittlichen Wissens und Könnens bewirkt. Der Zögling wurde früher zum Anschauen des Schönen in der Erscheinung angehalten, gewöhnt, es allenthalben richtig zu finden und richtig daran Freude zu haben: jetzt wird

---

sen in der *πόλις* zusammenfallen, das *φιλόσοφον γένος* die Herrschaft haben."

6) Menon. 96, b; § 5, m. Cfr. Phädr. 271, e; § 13, c, 20; § 10, g, 7, 8.

f. 1) Rep. 505: *ὃ δὴ διώκει μὲν ἅπασα ψυχὴ καὶ τούτου ἕνεκα πάντα πράττει* κ. τ. α. 506: *οἶμαι γοῦν δίκαιά τε καὶ καλὰ ἀγνοούμενα ὅπῃ ποτὲ ἀγαθά ἐστιν, οὐ πολλοῦ τινὸς ἄξιον φύλακα κεκτῆσθαι ἂν ἑαυτῶν τὸν τοῦτο ἀγνοοῦντα. μαντεύομαι δὲ μηδένα αὐτὰ πρότερον γνώσεσθαι ἱκανῶς.* Cfr. § 1, r, s. p.

sein Auge auf eine Schönheit gerichtet, die in der Erscheinung nirgends sichtbar wird; früher wurde er dahin gebracht, das Gute fest und ohne Wanken auszuüben, so dass sein Verhalten, seine Eigenschaft, seine Leidenschaft und sein Begehren (πάθος, ἐπεθυμία) seine Meinung, sein Reden, sein Wollen (ἔρως), seine Erzeugnisse und seine innere Befriedigung (ἡδονή) unmittelbar dem Guten entsprachen: jetzt wird die Seele auf das wahrhafte und ewige Gute rein an sich gerichtet, die Erkenntniss und Ahnung desselben gefördert, die Sehnsucht darnach geweckt.[2]) Der Zögling wird angehalten, das Gute als den letzten Zweck zu betrachten, es nicht um eines Vortheils, noch um der Lust willen zu erstreben, sondern rein um seiner selbst willen es zu lieben, es nicht der Sitte wegen, nicht aus Gewohnheit, Scheu, instinctartiger Leidenschaft, Furcht, Zwang oder sonst einem endlichen Interesse oder Motiv solcher Art in unfreier Weise zu thun,[3]) sondern aus freier und reiner Liebe des Guten, welches ja in Wahrheit das Höchste und Letzte für die Seele ist, das τέλεον, ἱκανόν und αὐτάρκες, dessen Erkenntniss Ziel und Grund ihres theoretischen Strebens ist, worin sie ihre wahre Befriedigung,

---

2) Sympos. 211, 212, a; 210, a: τὰ τέλεα καὶ ἐποπτικά, ὧν ἕνεκα καὶ ταῦτα ἐστι, τὰ ἐρωτικά (d. i. alles irdische sittliche Thun, jede thatsächliche Aeusserung des ἔρως). Cfr. § 13, b, 1, 2; § 12, i, 11; § 12, b, 2. „Dieses irdische Thun, diese Gerechtigkeit in Bezug auf Mein und Dein, Achtung vor dem Eigenthum, Thätigkeit im Staat als Gesetzgeber, Redner, Lehrer, Dichter u. s. w. hätte keinen Werth, wenn man es nur objectiv betrachtete, da der Besitz im nächsten Augenblick verloren gehen kann, überhaupt ein Nichtiges ist, ein Gesetz durch ein anderes, besseres oder schlechteres, aufgehoben und ersetzt wird und so Alles nur ein Entstehen-Vergehen ist (Symp. 211, a). Auch wo Gerechtigkeit u. s. w. des endlichen Nutzens wegen, aus Furcht, aus Hinneigung und Hang des Naturells zu einem bestimmten Schönen hier, aus Nachahmung oder Gewohnheit und Legalität ohne den Geist der Gerechtigkeit geübt wird, hat es keinen wahren Werth, ist ein Austauschen von falscher Münze gegen falsche Münze. (Phädon 68; 82, c; 83, e; rep. 612; 362). Aber wo die tugendhafte Handlung aus dem reinen, geistigen, dem philosophischen ἔρως hervorgeht, der ein mitgegebener individueller Trieb in der Seele ist, das „Ihrige", welches ein „Einheimisches" und die specifische persönliche Aufgabe, kein „Fremdes" ist, zu erfüllen und zu erzeugen, wo Gerechtigkeit geübt wird, weil sie ein „Gutes" ist, weil sie mithin ein Endzweck ist, weil das „gute Wesen" die Gerechtigkeit an sich ist, wo sie geübt wird mit der reinen Gerechtigkeit an sich vor Augen, aus Sehnsucht nach Heiligung, weil Gerechtigkeit des Menschen wahre Beschaffenheit, seine Gottähnlichkeit, Gottes Wille und gottgefällig ist, da hat sie wahren Werth, ist erst Gerechtigkeit und diese Gerechtigkeit im irdischen Leben ist der im ewigen, wahren Leben ähnlich und hat an ihr Theil."

3) Rep. 358 ff; 592.

Lust und Seligkeit findet.[4]) Er wird angehalten, das Gute zu thun um des „guten Wesens" willen, welches den Menschen gutähnlich erschaffen, mit Erkenntnissvermögen, Bewusstsein und Leben ausgerüstet, insbesondere mit dem Erkenntnissvermögen und Bewusstsein des Guten, wie mit dem Vermögen, das Gute zu lieben, zu wollen und zu thun, versehen hat. Es ist der Unterricht zuletzt eine Erziehung zur „Wissenschaft" des Guten schlechthin und in aller Weise und Beziehung und die Philosophie ist eben in diesem Sinne die Wissenschaft des Guten an sich.[5])

---

4) Phileb. 22, b; Symp. 210, a; rep. 588; rep. 505.

5) Theät. 176, b, c: „Gott ist der Gerechte, hier (um *τόνδε τὸν τόπον* herum) ist immer Böses; man muss daher suchen, *ἐνθένδε ἐκεῖσε* zu fliehen; *φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν. ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι; οὐκ ἔστιν αὐτῷ ὁμοιότερον οὐδὲν ἢ ὃς ἂν ἡμῶν αὖ γένηται ὅτι δικαιότατος. ἡ μὲν γὰρ τούτου γνῶσις σοφία καὶ ἀρετὴ ἀληθινή.* Cfr. Anm. 1. die cit. St.: „Das höchste Gut, die Idee des Guten ist Gott (§ 3). Er ist Grund von allem Gutähnlichen in der Welt. (Tim. 29, e, 30, a: *αἰτία, κυριωτάτη ἀρχὴ γενέσεως.* Cfr. Tim. 68, e; 69, a; 39, d, e; 53, c, d, e; 46, d, e mit Phil. 22 c — 30, d. An dieser letzten Stelle des Philebos könnte es scheinen, als ob Gott der Schöpfer und Beweger nur in der Welt immanent, nicht als Person und *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ* ausser und über der Welt, sondern eben mit ihr identisch wäre, als ob Gott eben nur die sich in dieser werdenden Welt manifestirende *σοφία* und der sich setzende *νοῦς*, das *πέρας* in den Erscheinungen allein wäre. Darnach wäre Gott, so wie die Ideen, die *ἀρχαὶ ἄνωθεν, δυνάμεις*, welche er „schaut" und hat, die er in dieser Welt nur abbildlich ausser ihm schafft, nunmehr gar nicht ausser dieser Welt, sondern Gott wäre nichts, als die Weltseele, das vernünftige, und gesetzmässige Leben dieses systematisch in sich unterschiedenen, „Alles" umfassenden, in der Zeit, dem Raum, „diesem greifbaren Worin" bewegten Weltganzen. Es ist aber diese pantheistische Anschauung, wie wir gesehen haben, ein solcher Begriff der *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ* eben Platon völlig fremd. Diese erscheinende Welt enthält nicht das reine *πέρας* an sich, ist das nur abbildliche Erzeugniss des *πέρας* und des *ἄπειρον*.) Er ist besonderer Schöpfer der Einzelseele, der er die *ἀρχή*, das *θεῖον*, damit dass Bewusstsein der Ideen, der Ideenwelt und Gottes selbst und die damit gesetzten menschlichen Vermögen mitgegeben hat. Er ist in jeder Seele und ist auch „für" die Seele der absolute Zweck, das unendliche Ziel und höchste Gut (Anm. 2.). Phil. 66, a: „Das *πρῶτον κτῆμα — περὶ μέτρον καὶ τὸ μέτριον καὶ καίριον καὶ πάντα ὁπόσα χρὴ τοιαῦτα νομίζειν τὴν ἀΐδιον* (!) „*ᾑρῆσθαι φύσιν.*" Für den Menschen ist ein solches Gut, d. i. völlige Einigkeit mit Gott, Heiligung, Gottähnlichkeit und Seligkeit (*εὐδαιμονία, τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος*) in „dieser werdenden" Welt nur denkbar, ist nur zu ahnen, zu wünschen und zu erstreben, in Wirklichkeit aber nur mit Gottes Willen und nach seiner *τάξις* und *εἱμαρμένη* im Jenseits zu erreichen und, wenn irgendwie, nur durch das richtige philosophische Leben auf Erden zu erwerben. Phil. 66, b: „Das *κτῆμα δεύτερον* ist die in dieser Welt mögliche

§. 14.

Die praktische Schule des Lebens vom fünfunddreissigsten bis fünfzigsten Lebensjahr.

Es kann denen, die philosophisch durchgebildet und bewährt aus dieser Schule hervorgehen, nicht gestattet werden,

---

sittliche Vollendung eine nur abbildliche und werdende, *τὸ σύμμετρον καὶ καλὸν καὶ τὸ τέλεον καὶ ἱκανὸν καὶ πάντ' ὁποσα τῆς γενεᾶς* (!) *αὖ ταύτης ἐστίν*. Das dritte Gut ist der *νοῦς καὶ φρόνησις*." (Der *νοῦς* wird hier einseitig gefasst, insofern er an und für sich die menschliche „Intelligenz" bedeutet; denn dass sie, die Intelligenz, gut und rein, eine Dienerin der Sittlichkeit, ein Wissen von Gutem auf gute Weise, welches den Wissenden bessert, sein muss, um mit zu den „Gütern" gezählt zu werden, ist vorher im Philebos erörtert. Cfr. § 1, r.). Diese Interpretation der schwierigen Stelle weicht von der bei Trendelenburg: de Philebi cons. 16, und bei Hermann: Ind. lect. Marb. 1832/33 ab, insofern sie auf der Auffassung der *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ* als der absoluten Person Gottes beruht. Wenn Brandis, IIa, 490 das *μέτρον* auf die Ideen im Allgemeinen bezieht, so ist das verfehlt, insofern es doch um ein sittliches Gut hier sich handelt, das *μέτρον* u. s. w. mithin auch dem Zusammenhang nach zunächst nur die sittlichen Ideen bezeichnen kann. Wenn mit *μέτρον* aber die Ideen allgemein bezeichnet wären, so würde man wieder fragen: was ist die *ἀΐδια φύσις*, welche sie zu eigen habe (*ᾑρῆσθαι*)? Ist das die Totalität der Ideen selbst wieder, die Ideenwelt? Das wäre doch Tautologie. Zeller: Gesch. d. Phil. Th, II, d, 559, 560, versteht unterm *πρῶτον κτῆμα* das jedem Wesen eingeborene Mass, unterm *δεύτερον* die daraus hervorgehende Schönheit und Vollendung des Daseins, unter jenem das Ideale in der menschlichen Natur, von dem alles Werthvolle und wahrhaft Wirkliche im Leben herstamme, unter diesem die von jenem ausgehenden Wirkungen. Diese Auffassung ist in sich unklar und eine schiefe. Sind die Wirkungen des Idealen von dem Werthvollen und wahrhaft Wirklichen zu unterscheiden und unterscheidbar? Würden nicht ferner der *νοῦς*, die *ἐπιστῆμαι*, die *ἡδονή*, die ja nur „die reinen" sind, zu den Wirkungen, also zum *δεύτερον* gehören und mithin ein Eintheilungsgrund für eine dritte, vierte, fünfte Classe von *κτήματα* gar nicht vorhanden sein? Um anderes zu übergehen, bemerken wir, dass hier übersehen wird, dass der Gegensatz vom *κτῆμα πρῶτον* und *δεύτερον* durch *ἀΐδια φύσις* und *γενεά* bestimmt angedeutet ist. Mit *ἀΐδια φύσις* kann nur bezeichnet werden, was im *αἰών* ist, Gott, seine *δικαιοσύνη*, die *δυνάμεις*, die *ἀρχαὶ ἄνωθεν*, die göttliche Welt, das göttliche wahre Reich, in dem Gott selbst die Sonne ist, das wahre Leben. Das Gewordene und Abbildliche, wenn es auch *ἀνώλεθρον* ist oder, wie die *ἀρχή* der einzelnen Menschenseele, aus Gottes Hand genommen und zur Gemeinschaft mit Gott zugelassen wird, ist nach Platon, wo er bestimmt redet und genau unterscheiden muss, keine *ἀΐδια φύσις*, sondern verhält sich zu ihr als *γένεσις* zur *οὐσία*, als Erzeugniss des *πέρας* und *ἄπειρον* zum *πέρας*, *μέτρον*. Für den Philebos steht diese bestimmte Terminologie durhaus fest. Man vergleiche nur Phil. 22, c, ff.

sich der ruhigen Contemplation und Speculation hinzugeben;[1]) es würde verderblich sein. Sie würden zunächst in jene Höhe entrückt werden, die sie in dieser Welt nicht erreichen sollen und können.[2]) Die schlimmste Folge würde sein, dass sie den Boden, auf welchem die Bildung jener Schule beruhte, verlören, die Erfahrungen, Fertigkeiten und Tugenden einbüssten, welche die Voraussetzung und Bedingung sind, wenn jene Wissenschaft der Ideen dem werdenden Menschen möglich sein soll, da alles menschliche Wissen auf Erden seinem Wesen nach Wiedererinnerung ist und der Erfahrungen bedarf. In diesem Fall würde

---

Zeller meint a. a. O: „Uebrigens darf man solchen Aufzählungen bei Platon keinen übermässigen Werth beimessen und den Abstand zwischen ihren einzelnen Gliedern nicht schlechthin gleichsetzen; sie sind eine Manier, in der er sich allerlei Freiheit erlaubt." Diesen Grundsatz, nach welchem Zeller seine Auffassung der Stelle im Philebos preiszugeben scheint, kann man nicht einmal in Bezug auf den sprachlichen Ausdruck gelten lassen; man muss im Gegentheil genau festhalten, wie viele „Theile" z. B. der *νοῦς*, das *νοεῖν* bei Platon hat, wann er blosse Intelligenz, wann *σοφία* bedeutet, wann er ein „Vernunftgemässsein," wann ein „Vernünftigsein," wann ein „vernünftig und Vernünftiges Denken," wann ein solches Vorstellen, Thun, Wollen bezeichnet, oder ähnlich, wo das *μέτρον* das mathematische Mass, wo es „das in den Jahreszeiten, Himmelsbewegungen erscheinende *πέρας*," wo dessen Urgrund (*ἀρχὴ ἄνωθεν*, *ἰδέα*, *δύναμις*, *αἰτία*) bezeichnet, wo es „das in dieser Welt, diesem Staat erscheinende sittliche *πέρας*" bedeutet und wo dessen Urgrund. Solchen Aufzählungen aber, wie diese im Philebos sind, ist der grösste Werth beizulegen und man wird zunächst den Philebos nicht verstehen, wenn man jene Unterscheidung oder Theilung des sittlichen, höchsten Guts für den Menschen nicht festhält. Was den Abstand der Theile betrifft, so kann ja nach dem Philebos selbst ein Mensch in diesem Leben den *ἔρως* nach dem wahren, reinen Schönen an sich, welcher ein *ἔρως τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ* ist (Symp. 206, e), gar nicht bethätigen, ohne „diese sittlichen, Gott möglichst gefälligen Handlungen und Tugenden der Gerechtigkeit," ohne „diese theoretische Wiedererinnerung durch die erscheinenden Ideen", ohne Mathematik, die andern Wissenschaften und Künste, ohne das Sehen, Hören, ohne die sittlichen *δόξαι*, endlich ohne Lust, Befriedigung gar nicht leben. Jede lebendige Aeusserung eines sittlichen, wahren Menschen ist ein Streben und Sehnen (*ἔρως*) nach dem höchsten Gut und enthält die andern vier Theile als unterscheidbare, nicht als getrennte in sich, wie ein Gerechter in Wahrheit nicht sein kann in dieser Welt, ohne den *ἔρως* der höchsten Gerechtigkeit, die ähnliche endliche Gerechtigkeit, ohne Denken, Kenntniss von dem reinen „Gerechten", ohne richtige *δόξα*, endlich ohne entsprechende *φιλοτιμία*, *ἐπιθυμία*, *ἡδονή* u. s. w., wie es Platons Theorie von der *κοινωνία* der Dinge, der Ideen unter einander begreiflich macht.

§ 14. 1) Rep. 540: *καταβιβαστέοι ἔσονται εἰς τὸ σπήλαιον πάλιν ἐκεῖνο κ. τ. α.* Rep. 520.

2) Rep. 519: „Sie glauben *ἐν μακάρων νήσοις ζῶντες ἔτι ἀπῳκίσθαι*.

das Wissen ein leeres, willkührliches werden, wie die unwahre Theorie der heimathlosen Philosophen, der Sophisten, die schöne Worte zu machen sonst wohl verstehen.[3])

Im besten Fall würden die Philosophen über der Betrachtung der Ideen ihre Anwendung auf die einzelne Erscheinung und den einzelnen Fall verlernen; sie würden das Urtheil verlieren und ein Schwindel würde sie ergreifen, wenn sie aus ihrer Höhe in die Höhle dieses irdischen Wechsels herabsteigen müssten, um ein Urtheil zu fällen, die Schätzung einer bestimmten Grösse vorzunehmen oder sonst eine wirkliche Handlung in dieser Welt auszuüben; sie wären unbrauchbar und würden die Philosophie dem Gelächter und der Missachtung preisgeben.[4]) Dies wäre bedauernswerth, weil die Philosophie nicht nur das grösste Gut des Menschen und des Staats ist, sondern gerade zur Herrschaft und Leitung des Staats und der einzelnen Seele den Beruf und das Vermögen hat, wenn sie auf die gesunde Weise gepflegt wird, und sie am besten das Gute in der Welt zu fördern vermag.[5]) Der Philosoph hat aber auch die Pflicht, seinem Staat, der ihn erzogen hat und den Seinen zu nützen. Thut er das „Seinige" nicht, so begeht er einen Fehler und ist Schuld an den Fehlern anderer, die seine bessere Einsicht nicht haben und Schaden anrichten, den er vermieden haben würde.[6]) Er handelt aber noch in besonderer und directer Weise gegen den Willen des Schöpfers, der ihn erschaffen hat und in die Zeit hat treten lassen, damit er die werdende Natur seiner selbst und den bestimmten äusseren Staat unter die Herrschaft der Vernunft und des Guten bringe;[7]) er steht mit dem Willen der Vorsehung und seinem eigenen Wesen, mit seinem wahren Willen und Trieb in Widerspruch.[8]) Es wäre ja auch eine solche blosse Theorie

---

3) Cfr. § 10, e, 1.

4) Rep. 518: *διτταὶ καὶ ἀπὸ διττῶν γίγνονται ἐπιταράξεις ὄμμασιν ἔκ τε φωτὸς εἰς σκότος μεθισταμένων καὶ ἐκ σκότους εἰς φῶς. ταὐτὰ δὲ ταῦτα νομίσας γίγνεσθαι καὶ περὶ ψυχὴν κ. τ. α.* Theät. 173, d, ff: Polit. 294, b; 295, c, d; 299; 300, c; 301, b; Phädr. 271, e: „Die königliche *ἐπιστήμη* muss im concreten Fall grade am besten die richtige Mitte *μετὰ λόγου* erkennen und wissen."

5) Rep. 501, 497: *ὥσπερ αὐτὸ ἄριστον κ. τ. α.* Cfr. § 5, m.

6) Rep. 520, 521; 347, 348.

7) Rep. 591; 497.

8) Rep. 485: „Des Philosophen angeborener *ἔρως* schätzt nichts gering und für sein Forschen und Thun zu niedrig, wenn es zur Verwirklichung von einem Schönen und Guten dient oder solche darstellt." Cfr. Symp. 206, e; 209; Gess. 902, e.

und Contemplation gar nicht ein Gegenstand des menschlichen Strebens und nicht in solcher Gestalt das wahre menschliche Gut, so wenig wie Lust ohne Bewusstsein. [9]) Endlich wird ein Philosoph der Art doch in irgend einem Grad an dem Uebel leiden, welches im ersten Fall die Folge war. Denn um das Gute zu erkennen, muss der Mensch es wollen und ausüben, selbst gut sein und besser werden; nur dann erinnert er sich der Idee des Guten und sein Wissen wird ein wirkliches und wahres. [10]) Alle menschlichen Vermögen sind, als menschliche, eben zuletzt Vermögen des menschlichen Guten; das innerste, wahre Wesen der Seele besteht darin, dass sie ein „Gutes" ist, dass sie an der höchsten Idee des „Guten" Theil hat, welche alle Theile der Seele umfasst, als Grund, als wahres Wesen, als deren wahre Kraft und wahrer Trieb, als das ziehende Ziel, die höchste, gewaltigste Macht (*δύναμις*). Die Philosophie ist mithin in Wahrheit Wissenschaft des Guten und nur als solche entspricht sie ihrer Aufgabe und ihrem Wesen, als Liebe zur Weisheit, Streben, weise zu werden. Man erkennt leicht, wie weit jene bloss theoretischen Philosophen hinter ihrer Aufgabe in dieser Welt, insbesondere insofern sie den inwendigen Staat des Philosophen in Harmonie bringen und den äusseren beherrschen soll, zurückbleiben muss. Denn als die wesentlich menschliche Wissenschaft und Wiedererinnerung des in und durch Gott geschauten Guten an sich ist die Philosophie nothwendig ein Streben, sich dem Geschauten gemäss zu verhalten und entsprechend zu handeln und es erfordert die Philosophie, wie um der Ideen inne zu werden, so um sie zu manifestiren und durch die eignen und die Thaten Fremder zu realisiren, umgekehrt Erfahrung, Anschauung und Kenntniss der Mittel und besten Weise, dies richtig zu bewirken. [11])

Die hervorgehobenen Gefahren können also nur vermieden werden und die echte gesunde Philosophie ist nur zu erreichen, wenn die aus der letzten Schule bewährt hervorgehenden Zöglinge einerseits nicht vergessen, auf welchem Boden ihre Erkennt-

---

9) Cfr. § 1, e, m.

10) Rep. 445: *τὸ μὲν δίκαια πράττειν δικαιοσύνην ἐμποιεῖ.* Cfr. § 4, g, h und e; § 4, b; § 9, a, 2; § 10, a, 1. Rep. 497: „Der Philosoph meidet den Staatsdienst nur, wo er selbst wahren Schaden nehmen würde, wahren Nutzen nicht stiften könnte, aber *ἐν προσηκούσῃ αὐτός τε μᾶλλον αὐξήσεται καὶ μετὰ τῶν ἰδίων τὰ κοινὰ σώσει.* Cfr. rep. 591, 592.

11) Cfr. § 1, s und t; § 2, l.

niss gebaut ist und wie sie nur auf demselben Wege in dieser wechselnden Welt gesund erhalten und bereichert wird, auf dem sie erlangt ist,[12]) andererseits die Natur der wahrhaft menschlichen Wissenschaft, der Philosophie nicht verkennen.

Sie haben also in das bewegte Leben wieder herabzusteigen und mit ihrer gewonnenen höheren Erkenntniss zu streben, das Gebiet der Erfahrung besser zu verstehn und zu beherrschen.[13]) Diese Beherrschung hat zur Bedingung: das richtige Urtheil über das Wahre in einer einzelnen Erscheinung, das richtige Urtheil über das zum Guten wahrhaft Nützliche, ein mit reiner, wissenschaftlicher Erkenntniss verbundenes „Können" (*ἐπιστήμη, δύναμις, τέχνη*), die gegebenen Mittel mit Nothwendigkeit zur richtigen Verwirklichung des Guten zu leiten, was trotz der Freiheit der Einzelseele doch auch auf dem sittlichen Gebiet möglich ist, da daselbst ebenso wohl eine Nothwendigkeit herrscht, wie wir gesehen haben, eine freie That der Seele oder auch die Unterlassung einer That ihre reale, nothwendige Wirkung und Rückwirkung hat. Wie nun diese allgemein angegebene Beherrschung besonders sich gestaltet auf dem Gebiet der Gerechtigkeit und der Tugenden im Einzelmenschen und im Staat, wie besonders auf dem Gebiet der äusseren Künste und Wissenschaften, ist nach dem bereits Angedeuteten nicht nöthig ausführlich zu erörtern. Der Zeitraum dieser praktischen Schule würde wohl der dreifache sein von dem der eben beendeten philosophischen Erziehung und etwa bis zum fünfzigsten Jahr dauern. Während dieser Periode hätten die Männer Aemter zu übernehmen, wie die Führung im Krieg und jede andere Oberleitung von Jüngeren und jede besondere Anführung von Bürgern, die es im Staate giebt.[14])

Es giebt auch hier noch Gefahren, dass einer abfällt, dem Trachten nach der Philosophie untreu wird. Nur wer standhaft bleibt und sich bewährt, wird als echter Philosoph in jene Ge-

---

12) Cfr. § 4, b; § 2, p; § 1, s.

13) „Sie werden es viel besser verstehn, als die jetzigen Praktiker, nachdem sie die genannten Schulen durchgemacht haben." Rep. 520: *συνεθιζόμενοι . . . μυρίῳ βέλτιον ὄψεσθε τῶν ἐκεῖ καὶ γνώσεσθε ἕκαστα τὰ εἴδωλα ἅττα ἐστὶ καὶ ὧν, διὰ τὸ τἀληθῆ ἑωρακέναι κ. τ. α.* Rep. 501: *ἂν οὖν τις αὐτῷ ἀνάγκη γένηται, ἃ ἐκεῖ ὁρᾷ, μελετῆσαι εἰς ἀνθρώπων ἤθη καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ τιθέναι καὶ μὴ μόνον ἑαυτὸν πλάττειν, ἆρα κακὸν δημιουργὸν αὐτὸν οἴει γενήσεσθαι σωφροσύνης τε καὶ δικαιοσύνης καὶ συμπάσης τῆς δημοτικῆς ἀρετῆς κ. τ. α.*

14) Rep. 540: *ἀναγκαστέοι ἄρχειν τά τε περὶ τὸν πόλεμον καὶ ὅσαι νέων ἀρχαί.*

meinschaft von Männern aufgenommen, die nicht mehr eine Schule zur Eroberung der Wissenschaft und Erfahrung ist, sondern wo die Männer, zu einem festen Besitz methodisch begründeter Wissenschaft gelangt, im freien Verkehr abwechselnden Forschens, Verwirklichens und Strebens mit einander leben und die eigentliche Leitung und Herrschaft im Staat führen.[15])

---

§. 15.

Das philosophische Leben vom fünfzigsten Jahr an.

Die Männer, welche in dieser Schule des Lebens das philosophische Streben nicht verlieren, sondern nur von einem noch gewaltigeren Sehnen nach dem Wahren und Guten an sich ergriffen werden, verdienen allein in den Stand der Philosophen aufgenommen zu werden. Es wird dieser Stand die Philosophie nicht als eine Nebensache treiben, um die Mussestunden auszufüllen oder weil eine Kenntniss der Philosophie bis zu einem gewissen Grad eine löbliche Cultur des Geistes mit sich bringt, nützlich und empfehlenswerth ist, noch wird er wegen des Alters in der Forschung träge und unvermögend sein. Vielmehr wird die Philosophie der Männer Hauptgeschäft bilden, worauf ihre ganze Seele gerichtet ist, da es sich für sie eben um der Seele ewiges Heil handelt und auch im Streben, das Gute zu erkennen, keine Ruhe in diesem Leben eintreten darf, es keine Gränze dafür giebt. Dieses Alter ist nicht nur frei von den Fehlern der früheren Jahre, sondern die Geisteskräfte sind erst recht geschärft und jene jugendliche Begeisterung mit einer präsenten Erinnerung aller Erfahrungen, Wahrnehmungen, Wünsche und Bestrebungen bis ins Knabenalter zurück ist durch alle Kämpfe hindurch frisch erhalten.[1])

Es wird dialektisches Forschen eine Seite der Thätigkeit sein und die meiste Zeit einnehmen.[2]) Die Männer werden in der Welt des reinen Denkens die meiste Zeit sich bewegen, indem

---

15) Cfr. rep. 540.

§ 15. 1) Rep. 540; 498, 499: (δεῖ) *τότε ἤδη ἀφέτους νέμεσθαι καὶ μηδὲν ἄλλο πράττειν ὅ,τι μὴ πάρεργον.* Cfr. Tim. 26, 19, 20. Rep. 328: *ὅσον αἱ ἄλλαι αἱ κατὰ τὸ σῶμα ἡδοναὶ ἀπομαραίνονται, τοσοῦτον αὔξονται αἱ περὶ τοὺς λόγους ἐπιθυμίαι τε καὶ ἡδοναί.* Cfr. Symp. 210, d, ff; § 13, b, 2; § 12, h, 2 und k, 1; § 2, p; §. 12, i, 11.

2) Rep. 540: *τὸ μὲν πολὺ πρὸς φιλοσοφίᾳ διατρίβοντες.*

sie von Ideen ausgehen, mit Ideen beweisen und durch Vermittelung dieser zu Ideen fortgehen. [3]) Nur sie werden, nachdem sie die früheren Schulen durchgemacht und zugleich die Welt der Wahrnehmung und Erfahrung kennen gelernt haben, dort sich mit Sicherheit bewegen, ohne von der Wahrheit verlassen zu werden und den Satzungen eines subjectiven, unwahren Denkens, die nicht das richtige Mass der Dinge sind, anheimzufallen. [4])

Aber sie werden und dürfen sich als Philosophen nicht auf diese Thätigkeit beschränken, sondern, praktisch zu sein, sich getrieben fühlen und sich bestreben. Die Leitung bei der Ausführung einer Sache, wie z. B. die Führung in einem Feldzug können sie nicht übernehmen; die Kürze der Zeit und ihr Alter verbietet es. Aber die Oberleitung werden sie übernehmen, im Staat den Rath bilden, Gesetze geben, richten und überall auf jedem Gebiet menschlicher Thätigkeit und Kunst die Regierung in Händen halten. Sie sind dazu berechtigt und verpflichtet. Denn sie sind so reich an empirischen Beobachtungen, wissen so gut, was vorhergeht, was zu folgen pflegt, wie ein einzelner Fall beschaffen ist, als jene sogenannten praktischen Staatsmänner und Redner. Sie haben nicht eine todte Erkenntniss aus Büchern erworben, noch ein auf Erfahrung nicht bezogenes, sophistisches System ohne Anschauung erdacht, sondern sie haben praktische Erfahrung, eine lebendige Erinnerung und ein eignes „Können und Verstehen." Sie kennen die Mittel, deren Natur und Wirkung und verstehen sie zu gebrauchen: sie stehen überhaupt an Empirie hinter keinem zurück. [5])

Was aber jene, welche bloss praktisch im Besitz einer Kunst oder Wissenschaft (*ἐπιστήμη*) sind, nicht haben, [6]) ist die Wissenschaft der Idee. Unsere echten Philosophen dagegen haben Ideen, ein Erkennen und Wissen von ihnen, wie ein Vermögen, dieselben frei durch Wort, Satzung, Handlung und Werk so ähnlich darzustellen, als es überhaupt einem Menschen und in der Welt des Werdens möglich ist. Die Idee ist ihnen ein bewusstes Ziel, auf welches ihre Wanderung gerichtet ist, während selbst die guten Praktiker von der richtigen Meinung wie Blinde geführt

---

3) Cfr. § 6, h.

4) Rep. 540: (*ἵνα μηδ'*) *ἐμπειρίᾳ ὑστερῶσι τῶν ἄλλων.*

5) Rep. 485: (*φύλακας στησόμεθα*) *τοὺς ἐγνωκότας μὲν ἕκαστον τὸ ὄν, ἐμπειρίᾳ δὲ μηδὲν ἐκείνων ἐλλείποντας μηδ' ἐν ἄλλῳ μηδενὶ μέρει ἀρετῆς ὑστεροῦντας.* Cfr. § 14, 4 die cit. St. des Politikos.

6) Rep. 519: *σκόπον ἐν τῷ βίῳ οὐκ ἔχουσιν ἕνα, οὗ στοχαζομένους δεῖ ἅπαντα πράττειν, ἃ ἂν πράττωσι, ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ.*

werden. [7]) Die Idee ist ihnen derselbe immer und bei jedem Besonderen gleichbleibende *λόγος*, während die Praktiker an „diesem" bestimmten Gesetz, „dieser" Satzung hängen, von einer andern Satzung kein Verständniss haben und die Aenderung und Verbesserung eines Gesetzes nicht fassen können, für den Untergang des „Gerechten" halten. Die Praktiker halten das Bestimmte und Einzelne der Erscheinung für das Schöne, das Gerechte an sich, obgleich es nur, wenn wirklich gut, das ähnliche Abbildliche ist, [8]) während die wahren Philosophen die Ideen an sich, das Gerechte an sich, das Schöne an sich, vor der Seele haben und erkennen, [9]) aber auch eine ebenso lebendige Erkenntniss von allem Schönen der Erscheinung, eine ebenso richtige Schätzung und Liebe desselben oder vielmehr erst die wahre und richtige Erkenntniss, Schätzung und Liebe haben, [10]) wie sie auch das Hässliche, das Ungerechte erst recht erkennen, die sie alles Verschiedene, was an Einer Idee Theil hat, übersehen und in der Idee den wahren Grund des Verschiedenen haben. Die wahren Philosophen haben also eine reine Erkenntniss der Ideen als der Urbilder und eine richtige Erkenntniss des Werdenden, der Erfahrung als des Abbildlichen und halten beide Gebiete auseinander ohne Verwechselung; sie haben auch das Vermögen, die Urbilder in der Erscheinungswelt nachzubilden. Ihre Thätigkeit im Staatsleben lässt sich mit der eines Malers vergleichen. Die Tafel ist die Seele des einzelnen Menschen, wie die Seelen der gesammten Bürger, welche sie zu reinigen haben, wo sie die-

---

7) Rep. 484: *ἢ οὖν δοκοῦσί τι τυφλῶν διαφέρειν οἱ τῷ ὄντι τοῦ ὄντος ἑκάστου ἐστερημένοι τῆς γνώσεως καὶ μηδὲν ἐναργὲς ἐν τῇ ψυχῇ ἔχοντες παράδειγμα;* 506: *δοκοῦσί τί σοι τυφλῶν διαφέρειν ὁδὸν ὀρθῶς πορευομένων οἱ ἄνευ νοῦ ἀληθές τι δοξάζοντες.*

8) Symp. 210—211, b. Ueber die Verwechselung des *ἓν τῶν γιγνομένων, ἀπολλυμένων* mit dem *ἓν ἐκεῖνο* vergleiche noch § 13, c, 12 und besonders § 12, b, 16, 17 u. 14. Rep. 500: „Die falschen, unechten Philosophen sind *λοιδορούμενοί τε αὐτοῖς καὶ φιλαπεχθημόνως ἔχοντες καὶ ἀεὶ περὶ ἀνθρώπων τοὺς λόγους ποιούμενοι;* ihr Blick ist *κάτω εἰς ἀνθρώπων πραγματείας* gerichtet, ihr Herz voll Neid und Feindschaft; sie können theoretisch und praktisch ihr Auge nicht nach „Oben" erheben."

9) Rep. 501: „Die echten Philosophen sehen auf *τεταγμένα ἄττα καὶ κατὰ ταὐτὰ ἀεὶ ἔχοντα*, wo kein Unrecht wohnt, alles *κόσμῳ καὶ κατὰ λόγον* sich verhält, richten ihre *διάνοια* auf *τὰ ὄντα*, verkehren mit dem *θείῳ καὶ κοσμίῳ*, wohnen *ἐν τῷ καθαρῷ* und sind *τῷ ὄντι πλούσιοι, οὗ δεῖ τὸν εὐδαίμονα πλουτεῖν, ζωῆς ἀγαθῆς τε καὶ ἔμφρονος* (Rep. 521), haben *τὸ ἀγαθὸν αὐτό* gesehen *ἀνακλίναντες τὴν τῆς ψυχῆς αὐγὴν εἰς αὐτὸ τὸ πᾶσι φῶς παρέχον* (Rep. 540)."

10) Cfr. § 14, 13 und 7; § 13, a, 8; rep. 521: *ἐθελήσουσι συμπονεῖν ἐν τῇ πόλει ἕκαστοι ἐν μέρει. δίκαια γὰρ δὴ δικαίοις ἐπιτάξομεν.*

selben nicht rein empfangen; das, worauf sie hinsehen und was sie nachbilden wollen, ist das von Natur Gerechte, das Schöne, das „Besonnene;" diesem entsprechende Bilder suchen sie in den Seelen der Menschen darzustellen; ihre Farben und Mittel sind Gesetze, Beschäftigungen; ein vernunftgemässes Mischen, auch ein Auslöschen und erneuertes Einzeichnen ist nothwendig, um die menschlichen Abbilder, ἤθη, Gott möglichst zum Gefallen zu formen. [11]) Die wahren Philosophen sind allein fähig, die irdischen Satzungen über das Schöne, das Recht, das Gute festzusetzen, wo solche nöthig sind, und Festgesetztes nicht zu Grunde gehn zu lassen, weil sie ein lebendiges und klares Bild in der Seele haben, wonach sie ihr Thun aufs genaueste bestimmen und einrichten. [12])

Ihre Berechtigung, in Allem die Oberleitung zu übernehmen, ist ausgemacht. Die Gründe, welche zur Uebernahme innerlich antreiben und von aussen drängen, haben wir im vorigen Paragraphen zum Theil kennen gelernt. Die Philosophen werden nicht wegen eines endlichen Interesses um die Leitung sich bewerben und kämpfen, jeder dem Fähigeren gerne gehorchen und die Leitung überlassen. Nur wenn sie einen Unfähigen an der Spitze sehen, werden sie zur Herrschaft zu gelangen wünschen, um Uebel abzuwenden. Sie werden die Herrschaft als eine vom Geschick und ihrem Loos auferlegte, mit grosser Verantwortung verbundene Last ansehen und dieselbe einem Gleichen oder Tüchtigeren abtreten, ohne die zeitlichen Ehren und endlichen Güter in Rechnung zu bringen. [13])

Die Thätigkeit des Philosophen in einer Gemeinde, die vom rechten Geiste beseelt ist und der Vernunft gehorcht, ist nöthig, soll er nicht mangelhaft seine Aufgabe erfüllen. Die wirkliche Ausübung des Guten macht wirklich gut und die Rückwirkung des Erfolgs in der etwa gebesserten Gemeinde nährt und mehrt jene geistige Gesundheit. [14]) Der Zweck der Thätigkeit im Staat ist für die Person die individuelle Besserung, abgesehen von dem objectiven Zweck, das Gute als Gesetze, Thaten, Gewohnheiten, Sitten in dieser Welt „sichtbar" zu machen und der nachfolgen-

---

11) Rep. 501, 502.

12) Rep. 484: *εἰς τὸ ἀληθέστατον ἀποβλέποντες κἀκεῖσε ἀεὶ ἀναφέροντές τε καὶ θεώμενοι ὡς οἷόν τε ἀκριβέστατα, οὕτω δὴ καὶ τὰ ἐνθάδε νόμιμα καλῶν τε πέρι καὶ δικαίων καὶ ἀγαθῶν τίθεσθαί τε, ἐὰν δέῃ τίθεσθαι κ. τ. α.*

13) Rep. 347, 348; 500; 490; 520, 521, 540; 591, 592; 585, 586; 587.

14) Rep. 497. Cfr. § 4, h; § 4, g; § 10, d, ζ, 9.

den Generation zu überliefern mit den nothwendigen guten Erfolgen. Verfolgen wir die Thätigkeit rückwärts, so war sie eben aus einem besseren Seelenzustand hervorgegangen. Der Philosoph richtete seinen Blick auf die Ideen, verkehrte rein geistig mit denselben, die im Himmel für den wahrhaft Sehenden zu sehen sind. Sie zwingen ihn zur Bewunderung, entzünden die Liebe und haben eine reale Gewalt über die Seele und eine reale Herrschaft, der sie nicht widerstehen kann.[15]) Nur die Atomistiker, die Materialisten, diese Antiphilosophen leugnen die Realität einer solchen Macht der Idee, wie sie die Macht und Regierung des guten Wesens leugnen, weil sie, ihres eignen Widerspruchs sich nicht bewusst, nur dem „greifbaren Materiellen" Realität einräumen. Aus dieser Macht der Ideen, der Sehnsucht der Seele, ihnen adäquat zu werden, gehen die Thaten hervor, welche eben zuerst eine gewonnene Bildung der persönlichen Seele, eine Herstellung des wahren Staats im Innern und der harmonischen Verfassung wirklich machen und manifestiren,[16]) damit zugleich dann eine reale Besserung bewirken. Auf diesem Boden nun ist jene Thätigkeit der Liebe (*ἔρως*) gebaut, welche bezweckt, in andern Gliedern der Gemeinde (*ἰδιῶται*) Aehnliches zu bewirken und endlich in allen Gemeindegliedern, d. i. im Staat,[17]) die Idee zur Herrschaft zu bringen mit den Mitteln, die den Regierenden zu Gebote stehen.[18]) Das Streben, die Ideen

---

15) Rep. 501: *ἢ οἴει τινὰ μηχανὴν εἶναι, ὅτῳ τις ὁμιλεῖ ἀγάμενος, μὴ μιμεῖσθαι ἐκεῖνο;* Symp. 211, d—212 b; Phädr. 250, a, b, 249, c, d; § 10, d, ζ, 13.

16) Rep. 369; 435; 442—445; 592: „Er sieht zuerst auf *τὴν ἐν αὐτῷ πολιτείαν;* dann will er in einem entsprechenden Staat ausser ihm thätig sein." 501: „Das *ἑαυτὸν πλάττειν* geht voraus." 499: „Derjenige, welcher die Herrschaft im besten Staat führen soll, muss ein *ἀνὴρ ἀρετῇ παρισωμένος καὶ ὁμοιωμένος μέχρι τοῦ δυνατοῦ τελέως ἔργῳ τε καὶ λόγῳ* sein."

17) Rep. 501: „*πόλις τε καὶ ἤθη ἀνθρώπων* sind die Tafel, die zu reinigen und zu beschreiben ist. Das Ziel ist, die *ἤθη ἀνθρώπεια, εἰς ὅσον ἐνδέχεται, θεοφιλῆ ποιεῖν*. Der Philosoph hat den Einzelnen (*ἰδιώτης*) und die Gemeinde bei seinem Gesetzgeben vor Augen." 591: „Das höchste Ziel wäre allerdings die Herstellung der wahren *πολιτεία* in jedem Bürger, so dass er *ἐν αὐτῷ τὸ θεῖον ἄρχον* und als ein *οἰκεῖον* besässe, *ἵνα εἰς δύναμιν πάντες ὅμοιοι ὦμεν καὶ φίλοι τῷ αὐτῷ κυβερνώμενοι*. Cfr. § 10, d, ε, 1. Vergleiche Stahl, Philos. des Rechts, II. B. 1. Abth. 3. Aufl. S. 142.

18) Rep. 520: „Mit den Mitteln der *τροφή* und *παιδεία; πειθοῖ τε καὶ ἀνάγκῃ*. 501, 502; „Durch Gesetze und alle *ἐπιτηδεύματα*." Tim. 51, d, ff; Sophist 265, d; rep. 478: „Durch *διδαχή*, die wahre *πειθὼ ἀναγκαία*, da die *ἐπιστήμη* doch *πασῶν δυνάμεων ἐῤῥωμενεστάτη* ist."

im Staat zur Herrschaft zu bringen, ist mit dem Streben, sich selbst sittlich und intellectuell zu vervollkommnen, nothwendig verbunden und das Letzte ist Voraussetzung und Bedingung des Ersten. Die gesammte praktische Thätigkeit des Philosophen in Bezug auf den Staat in ihm, wie auch den äusseren, geht von dem Wissen der Ideen, dem Forschen und der Sehnsucht nach ihnen hervor. Die ganze Seele ist nach „Oben" gerichtet und schaut das Seiende und Ewige, sieht auf das Endliche nur, insofern es das wahrhaft und nothwendig Seiende abbildet und Mittel ist, das Wissen vom Guten an sich zu realisiren und das, was er seiner Idee und Aufgabe nach werden kann, in dieser Welt zu werden, d. i. das „Seinige" zu thun.[19])

Aber der Philosoph erkennt darum auch den Mangel dieser veränderlichen Welt und den Abstand von der wahren und dem wahren Leben.[20]) Der Mangel dieses Lebens in Bezug auf das ideale Streben des Menschen nach intellectueller und sittlicher Vervollkommnung ist öfters berührt worden. Die Sinne trügen, das Sinnliche ist überall ungenau, ist vergänglich und überhaupt bekömmt man auf diesem Wege nur vorübereilende Schatten und Bilder von Seiendem zu sehen.[21]) Dennoch sind die Sinne und Erscheinungen die einzigen Werkzeuge und Mittel,[22]) wodurch die Seele an die in den Erscheinungen wirkenden und sich offenbarenden Ideen erinnert wird, die einzigen Mittel der Erkenntniss ausser der Seele.[23]) Die Seele kann in diesem Leben derselben nicht entrathen, soll sie zum Wissen gelangen, weil sie die Ideen *a priori* nur als vergessene und mögliche besitzt; sie darf darum, wie oft bemerkt wurde, nie aus dem Reich der Wahrnehmung und Erfahrung in dieser Welt sich ganz zurückziehen wollen.[24]) Kann und darf sie dies nicht, weil das Leben der Seele hier in der Zeit nur ein thätiges, lebendiges Beziehen der

---

19) Rep. 501; Symp. 211; § 1, p, q u. r. Das Symposium stellt diese Aufgabe des wahren menschlichen *ἔρως* fest und zeigt uns den vom *ἔρως* getriebenen, beseelten Philosophen, wie der Parmenides den lernenden und den lehrenden Dialektiker, der Phädon den frommen, über alles Endliche hinausschauenden Philosophen und Erotiker.

20) Cfr. § 14, 13 u. 4; § 12, b, 16, 14 u. 2.

21) Phädon, 65, b; Phädr. 250, b: *οὐκ ἔνεστι φέγγος οὐδὲν ἐν τοῖς τῇδε ὁμοιώμασιν, ἀλλὰ δι' ἀμυδρῶν ὀργάνων μόγις αὐτῶν καὶ ὀλίγοι ἐπὶ τὰς εἰκόνας ἰόντας θεῶνται τὸ τοῦ εἰκασθέντος γένος.* Cfr. § 12, f, 1, 4 u. 3.

22) Cfr. § 8, i; § 4, b; § 10, e, 1; § 1, s; § 2, p.

23) Cfr. § 3, t, b, q und a.

24) Cfr. § 14, 2 u. 10.

Erscheinung auf die der Seele möglichen und zu findenden Ideen, die in der Seele nur als werdende sind,[25]) so ist das Leben hier ein Schatten- und Traumleben, wenn man das Wahrnehmen der Sinne als gar kein Wissen, als ein Träumen erkennt,[26]) so ist die Seele dem Irren und Umherschweifen hingegeben, wenn alle Wahrnehmung und Erfahrung nur ein Muthmassliches bietet und eine stete Veränderung, wie ein stetes Abweichen offenbart.[27]) Die Seele „schaut" nie rein „Etwas, Eins an sich", sondern immer nur solches, das mit seinem Gegensatz verbunden ist, „schaut" nie ein Seiendes, sondern nur ein zwischen Sein und Nichtsein Schwebendes, Sichbewegendes.[28]) Sie befindet sich in einem Leben, welches als der Tod des wahren, geistigen Lebens, als Verbannung an den dunkeln Ort und nach „Unten" betrachtet werden darf.[29])

Aber auch insofern und soweit es möglich ist, dass die Seele des Philosophen sich in der wissenschaftlichen Thätigkeit auf sich zurückzieht, in sich rein denkend mit dem Ewigen und Sichgleichen, dem der Seele Verwandten und dem *νοῦς* Zugänglichen verkehrt,[30]) erkennt sie das Leben hier als ein Werden, nicht als das wahre Leben. Zum „Schauen" der Ideen und der wahren ewigen Welt bringt sie es in diesem Leben nicht, wenn sie auch denkend dieselben findet, da sie, die nur denkbare Welt, in ihrem Denken und für dasselbe gegeben ist;[31]) wenn sie auch die Macht und Wirkung der Ideen auf die verwandte Seele, vor Allem die Macht der Idee des Guten über den Geist am gewissesten und mit Evidenz fühlt und erfährt.[32]) Alle Wissenschaft der Menschen in diesem Leben ist selbst kein Bleibendes. Die Seele gebiert sie durch Thätigkeit, verliert sie durch Unthätigkeit; sie schwebt, wie zwischen einem „Vorher" und „Nachher", so zwischen einem Lernen und Vergessen und erreicht nur einen bestimmten Grad, durch Thätigkeit eine immer höhere Potenz.[33]) Der Mensch besitzt die Weisheit in diesem Sinne nie, seine Phi-

---

25) Cfr. § 2, p.
26) Cfr. § 12, b, 16 u. 17.
27) Phädon, 79, c; § 12, f 1; § 7, l.
28) Rep. 479, 480; § 3, t.
29) Rep. 515, ff; § 12, i, 8; Kratyl. 400, c; Phädon, 62, a, b, c; Phädr. 246, c; 249, b.
30) Phädon, 65, e, 66, a; Phädon, 79, d, e; rep. 477 ff.; rep. 501.
31) Phädon, 66, d, e; 67, a, b; § 6, h; § 7, n; § 10, h, 2.
32) Rep. 501; 505 ff; Symp. 211, b, ff; Phädr. 249, c, d; 250, b, c.
33) Symp. 208, a, b; § 4, f u. e; § 9, a, 2.

losophie ist nur Liebe und Streben nach Weisheit.[34]) Ob der Mensch zur Weisheit gelangen wird und welche Weisheit dem Menschen in einem andern Leben zu Theil werden kann, hängt ab von der *εἱμαρμένη*, der *τάξις* und der Liebe des Schöpfers.[35]) In diesem Leben erreicht der Mensch kein bleibendes Wissen und keine Anschauung vom Seienden und Bleibenden; dessen ist der Philosoph sich bewusst und darum sehnt er sich, aus diesem Leben zu scheiden.[36]) Hat sich aber nun gezeigt, dass die Philosophen darnach streben, ein reines Wissen und geistiges Anschauen des Seienden zu erwerben, wenn es möglich ist, so stellt sich das philosophische Forschen, von dieser Seite betrachtet, als eine Flucht aus diesem Leben dar, als ein wahres und richtiges Streben, zu sterben.[37])

Eben als ein Streben, zu sterben, in diesem Sinne zeigt sich die Philosophie noch mehr von der praktischen, moralischen Seite aus. Diese Welt ist der Sitz des Bösen und mit dem Guten kämpft immer sein Gegensatz hier.[38]) Dieser Kampf wird von der einzelnen Seele gekämpft und selbst diejenigen, welche das „Mass", das „Richtige" zu treffen scheinen, sind inwendig nicht unangefochten.[39]) Nur wer die königliche Wissenschaft schlechthin besässe, würde im Ganzen und im einzelnen Fall die reine, absolut „richtige Mitte" wissen und treffen, ohne zu den Extremen abzuirren. Der endliche, gewordene und werdende Mensch kann aber mit seiner That nicht einmal so weit gelangen, als mit seiner Erkenntniss, seiner Ahnung und seinem Willen (*ἔρως*). Die Sprache bleibt hinter der Vernunft zurück und hinter dem, was der Mensch aussprechen und mittheilen kann, bleibt die That weit zurück.[40]) So wenig vermag die Vernunft ganz und rein die Herrschaft über die eigne Erscheinung zu gewinnen.[41]) Dennoch wissen wir, dass die Seele sich ihr eignes Loos berei-

---

34) Symp. 203, e, ff.

35) Tim. 53, d, e: *τὰς δὲ τι τούτων ἀρχὰς ἄνωθεν θεὸς οἶδε καὶ ἀνδρῶν ὃς ἂν ἐκείνῳ φίλος ῇ.* Phädon, 69, d: *ἐκεῖσε ἐλθόντες τὸ σαφὲς εἰσόμεθα, ἐὰν θεὸς ἐθέλῃ.*

36) Phädon, 68, b: 66, b, e.

37) Phädon, 67, d, 64, a.

38) Theät. 176, a.

39) Cfr. § 5, v, u. w; Portag. 344, c; über das „Mass", § 5, m; § 13, f, 5.

40) Rep. 473: *φύσιν ἔχει πρᾶξιν λέξεως ἧττον ἀληθείας ἐφάπτεσθαι, κ. τ. α.* Rep. 472.

41) Cfr. § 10, h, 11.

tet[42]) und dass jedes Abweichen vom Richtigen nothwendig, nach Analogie mit dem gesetzlichen Verlauf im Gebiete der Natur, auf dem Gebiet des Geistes böse Folgen hat.[43]) Des Philosophen Sehnsucht ist daher auf Reinigung und Erlösung aus diesem Leben gerichtet. Wie sein Streben nach Wissen als ein Zurückziehen seiner Seele aus der Welt der Wahrnehmung und eine Flucht ins reine Gebiet des Geistes sich offenbarte, so ist sein sittliches Streben ebenfalls eine Flucht aus dem Diesseits ins Jenseits, aus diesem Ort und Gebiet an den intelligibelen Ort und in das intelligibele Reich.[44]) Das sittliche Streben des Philosophen ist darauf gerichtet, dem geistig Geschauten in der Erscheinung möglichst zu entsprechen, und dies ist ja das philosophische Sterbenwollen, eine wahre Flucht aus diesem Leben.[45]) Die regierenden Philosophen werden die meiste Zeit ihren Blick zum Himmel richten, wo die wahren Urbilder des Staats und der Gerechtigkeit für den Menschen zu suchen sind.[46]) Sie werden ihren innern Staat nach dem Urbild bereiten, um nicht, statt aus dem Schlaf hier zu erwachen, im Hades in den wahren Schlaf zu verfallen, um Wohnung auf den Inseln der Seligen zu gewinnen, wenn es dem Schöpfer lieb ist und mit seinem Rathschluss und seiner Gerechtigkeit harmonirt.[47])

42) Cfr. § 5, w; § 7, n.
43) Cfr. § 5, h; § 9, b, 1; § 10, d, ζ, 9.
44) Phädon, 68, c—69, e; 82, c, d.
45) Theät. 176, b: *πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν. ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι. οὐκ ἔστιν αὐτῷ ὁμοιότερον οὐδὲν ἢ ὃς ἂν ἡμῶν αὖ γένηται ὅτι δικαιότατος. ἡ μὲν γὰρ τούτου γνῶσις σοφία καὶ ἀρετὴ ἀληθινή.*
49) Rep. 592.
47) Rep. 535, 540.

Inhalt.

Seite

Druck von Carl Schultze in Berlin,
Kommandantenstrasse 72.